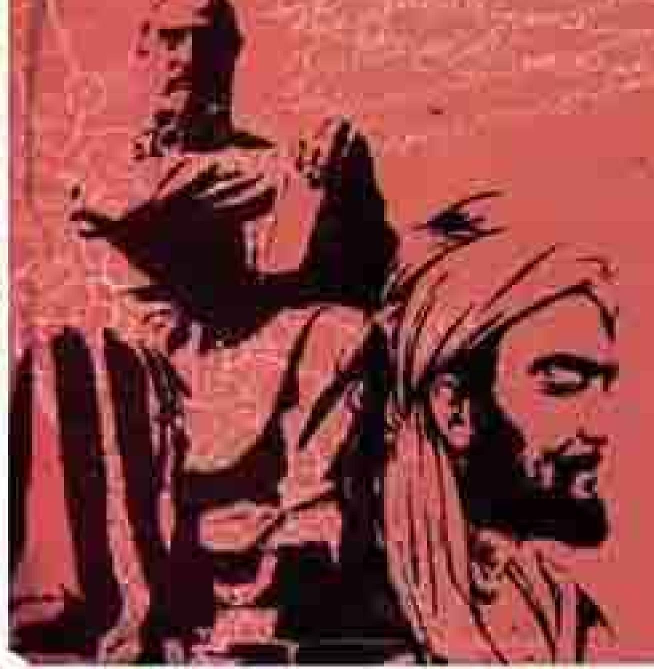
مفکر شہید

استاد مرتضیٰ مطہری

خدمات متقابل اسلام و ایران



فهرست مطالب

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ چاپ هشتم

شاید برای خوانندگانی که چاپهای اول تا ششم و چاپ هفتم این کتاب را دیده و اکنون این چاپ را که چاپ هشتم است ملاحظه می‌کنند، شگفتی‌آور باشد که یک کتاب نخست با قطع جیبی در یک جلد و سپس در قطع رقعی در دو جلد و بعد با قطع وزیری در یک جلد منتشر می‌شود.

علت اینکه چاپ هفتم در دو جلد صورت گرفت، در مقدمهٔ آن چاپ توضیح داده شده است و علت اینکه این چاپ با شکل جدید و حروف جدید چاپ شد، علاوه بر برخی مشکلات که پیش آمد ضرورت تغییرات و اضافاتی بود در این چاپ.

متأسفانه چاپ هفتم با همهٔ زیبایی حروف، معلوم شد افتادگیها و احیاناً در برخی موارد سطرهای مکرر دارد، و آن بدان جهت بود که خودم بر آن چاپ نظارت نداشتم و در مجموع در تصحیح آن دقت کافی به عمل نیامده بود. یکی از نقیصه‌ها در آن چاپ این بود که آیات قرآن و احادیث و جمله‌های عربی با همان حروفی چاپ شده بود که متن اصلی چاپ شده است.

در این چاپ، آن نقیصه‌ها اصلاح و اضافات مختصر ولی متعددی که بسیاری از آنها به صورت پاورقی است علاوه شد. در میان اضافاتی که صورت گرفت، یک

فصل ۴۷ صفحه‌ای است تحت عنوان «کتابسوزی ایران و مصر» که در اواخر بخش دوم قرار گرفته است. من در حین تألیف این کتاب در نظر داشتم این فصل را بگنجانم و در اوایل بخش دوم هم وعده داده بودم، ولی موجباتی پیش آمد که از الحاق آن صرف نظر کردم و در حقیقت جای آن فصل مهم در این کتاب خالی بود و بحمدالله این نقیصه نیز رفع شد. نظر به اینکه بسیاری از خوانندگان محترم، چاپهای اول تا هفتم این کتاب را دارند که فاقد این فصل است و ممکن است مایل باشند این فصل را هم داشته باشند، آن فصل به طور مستقل هم چاپ و ان‌شاءالله بزودی در اختیار علاقه‌مندان گذاشته می‌شود. از خداوند عزت و موفقیت امت اسلامی را مسألت می‌نمایم.

هفدهم ذی‌الحجةالحرام ۱۳۹۸ هجری قمری
مطابق ۲۸ آبانماه ۱۳۵۷ هجری شمسی
مرتضی مطهری

مقدمهٔ چاپ هفتم

باسمه تعالی

اکنون که پس از هشت سال، چاپ هفتم این کتاب با حروف جدیدتر و قطع بزرگتر در اختیار خوانندگان محترم قرار می‌گیرد، لازم است نکاتی را تذکر دهم:

چاپ اول کتاب به قطع جیبی چاپ شد و مجموع صفحات در حدود ۷۶۰ صفحه بود و بالطبع به صورت بی‌قواره‌ای درآمده بود.

بسیاری از خوانندگان، بحق اعتراض داشتند که می‌بایست یا قطع کتاب قطع بزرگتری می‌بود و یا در دو جلد منتشر می‌شد. ولی علت اینکه کتاب به آن صورت درآمد این بود که تألیف کتاب تدریجاً انجام می‌شد و در اختیار چاپخانه قرار می‌گرفت؛ از این رو بر اصل ـ که چند سخنرانی بود ـ بیش از آن اندازه که خود پیش‌بینی کرده بودم افزوده شد و در نتیجه صفحات کتاب با قطع کتاب نامتناسب گشت. چاپهای بعد تا چاپ ششم، همه از روی چاپ اول افست شده بود.

در این چاپ که با حروف دیگری چاپ شد، از اول قطع کتاب به صورت رقعی در نظر گرفته شد و اگر بر مطالب کتاب افزوده نمی‌گشت، صفحات به حدود ۶۰۰ صفحه تقلیل می‌یافت و مانعی نبود که در یک جلد منتشر شود. ولی در این چاپ، در بخش سوم، فصل «خدمات فرهنگی ایرانیان به اسلام» مطالب زیادی افزوده شد که صفحات کتاب را تا حدود ۸۲۰ صفحه بالا برد. از این رو لازم شد که در دو جلد

منتشر شود.

جلد اول مشتمل است بر بخش اول(اسلام و مسألهٔ ملیت) و بخش دوم (خدمات اسلام به ایران). جلد دوم مشتمل است بر بخش سوم(خدمات ایرانیان به اسلام).

مطالب عمده‌ای که افزوده شده است، سه قسمت پشت سر یکدیگر است که از صفحهٔ ۵۰۰ تا صفحهٔ ۷۲۲ این کتاب را اشغال کرده است به این ترتیب:

۱. فقه و فقاهت: در این قسمت تاریخچهٔ فقهای شیعه از عصر غیبت صغری تا عصر حاضر به طور مختصر(یعنی معرفی یک نمونه در هر نسل) ذکر شده است، به طوری که اگر از زمان خودمان شروع کنیم و به عقب برگردیم یک رابطهٔ استاد و شاگردی متسلسل و لاینقطع تانیمهٔ قرن سوم هجری درمی‌یابیم.

۲. فلسفه و حکمت: در این قسمت تاریخچهٔ فلاسفهٔ اسلامی به طور مختصر بیان شده است ولی نه به صورت معرفی یک نمونه از هر نسل، بلکه به صورت طبقات فلاسفهٔ اسلامی. مشاهیر و معاریف فلاسفه در هر عصر، به صورت طبقات (البته طبقات اساتید و شاگردان) معرفی شده‌اند، که از ابتدا(قرن سوم هجری) تا زمان ما ۳۳ طبقه تشخیص داده شده‌اند.

۳. عرفان و تصوف: در این قسمت طبقات عرفا از قرن دوم تا قرن دهم، نه به صورت نمونه از هر نسل و نه به صورت طبقات مشخص، بلکه به عنوان چند نمونه از هر قرن معرفی شده‌اند.

هدف کلی از همهٔ اینها نشان‌دادن استمرار فرهنگی به معنی صحیح و واقعی کلمه در فرهنگ اسلامی است که در جهان کم نظیر و شاید بی‌نظیر است.

البته اضافات مختصر دیگر در برخی موارد دیگر هم هست که قابل ذکر نیست، همچنانکه اصلاحات عبارتی نیز صورت گرفته است. در چند مورد نیز مطالب جابجا شده است که البته اهمیتی ندارد. از خداوند متعال سعادت و موفقیت عموم برادران مسلمان را مسألت دارم.

سی‌ام ربیع‌الاخر ۱۳۹۷ هجری قمری

مرتضی مطهری

مقدمهٔ چاپ اول

بسم‌الله الرحمن الرحیم

در حدود نودوهشت درصد از ما مردم ایران مسلمانیم[1]. ما مسلمانان ایرانی به اسلام به حکم اینکه مذهب ماست ایمان و اعتقاد داریم و به ایران به حکم اینکه میهن ماست مهر می‌ورزیم. از این رو سخت علاقه‌مندیم که مسائلی را که از یک طرف با آنچه به آن ایمان و اعتقاد داریم و از طرف دیگر با آنچه به آن مهر می‌ورزیم پیوند دارد، روشن درک کنیم و تکلیف خود را در آن مسائل بدانیم. عمدهٔ این مسائل در سه پرسش ذیل خلاصه می‌شود:

۱. ما هم احساسات مذهبی اسلامی داریم و هم احساسات میهنی ایرانی؛ آیا دارای دو نوع احساس متضاد می‌باشیم، یا هیچ‌گونه تضاد و تناقضی میان احساسات مذهبی ما و احساسات ملی ما وجود ندارد؟

۲. دین ما اسلام آنگاه که در چهارده قرن پیش به میهن ما ایران وارد شد، چه تحولات و دگرگونیها در میهن ما به وجود آورد؟ آن دگرگونیها در چه جهت بود؟ از ایران چه گرفت و به ایران چه داد؟ آیا ورود اسلام به ایران برای ایران موهبت بود یا فاجعه؟

۳. ملل بسیاری به اسلام گرویدند و در خدمت این دین درآمدند و در راه نشر و

---

۱. طبق آمار منتشره.

بسط تعالیم آن کوشیدند و با تشریک مساعی با یکدیگر تمدنی عظیم و باشکوه به نام «تمدن اسلامی» به وجود آوردند. سهم ما ایرانیان در این خدمات چه بوده است؟ ایران چه مقامی از این جهت دارد؟ آیا مقام اول را حیازت کرده است یا خیر؟ بعلاوه، انگیزهٔ ایرانی در این خدمات چه بوده است؟

از نظر ما سه پرسش بالا عمده‌ترین پرسشها در باب مسائل مشترک اسلام و ایران است.

کتاب حاضر مشتمل بر سه بخش است:

۱. اسلام و مسألهٔ ملیت.

۲. خدمات اسلام به ایران.

۳. خدمات ایران به اسلام.

این سه بخش، به ترتیب پاسخگوی سه پرسش بالاست.

□

مطالب و مسائل این کتاب تکمیل شده و تفصیل یافتهٔ چند سخنرانی است که این بنده در نزدیک به سه سال پیش ایراد کرده است.

بخش اول تکمیل‌شدهٔ سه سخنرانی است که در ماه محرم سال ۱۳۸۸ قمری ایراد شده است.

بخش دوم و سوم تکمیل شدهٔ شش سخنرانی است که درماه صفر همان سال تحت عنوان «خدمات متقابل اسلام و ایران» ایراد شده و این کتاب هم به همان نام نامیده شد.

این بنده در تمام سخنرانیهایی که در مدت اقامتم در تهران ایراد کرده‌ام، هیچ سخنرانی از سخنرانیهای خود را ندیدم که مانند این سخنرانیها مورد توجه و استقبال قرار گیرد، خصوصاً شش سخنرانی‌ای که تحت عنوان «خدمات متقابل اسلام و ایران» ایراد شد. از مرکز و شهرستانها فراوان مراجعه می‌شد و نوارها کپی می‌گشت. مخصوصاً از طرف طبقهٔ دانشجو بیش از سایر طبقات مورد استقبال واقع گشت. این عنایت و استقبال معلول امتیاز خاصی در آن سخنرانیها نبود، صرفاً معلول علاقه‌ای است که ایرانیان طبعاً به مسائل مشترک اسلام و ایران دارند.

متأسفانه با اینکه ضرورت مبرم ایجاب می‌کند که این مسائل هرچه بیشتر و واضحتر تجزیه و تحلیل شود و در اختیار عموم طبقات بخصوص طبقهٔ جوان قرار

گیرد، تا آنجا که من اطلاع دارم تا کنون هیچ اقدامی در این زمینه نشده است و کتاب حاضر اولین کتاب است در موضوع خودش. زمینهٔ تحقیق در این مسائل فراهم است و مسلّماً اگر بنا باشد بحث کافی در همهٔ مسائل مشترک اسلام و ایران به عمل آید، چند مجلد بزرگ خواهد شد. امید است کتاب حاضر کلید و هم مشوقی باشد برای افرادی که وقت و فرصت بیشتری دارند و حق مطلب را بهتر می‌توانند ادا کنند.

نظر به اینکه غالباً کسانی که در مسائل مشترک اسلام و ایران قلمفرسایی کرده‌اند یا اطلاع کافی نداشته‌اند یا انگیزه‌ای غیر از تحقیق محرک آنها بوده است، این مسائل با همهٔ زمینهٔ روشنی که دارد درست طرح نشده است. ما هر چه بیشتر در این زمینه مطالعه کردیم بیشتر به این نکته برخوردیم که مسائل مشترک اسلام و ایران هم برای اسلام افتخارآمیز است، هم برای ایران؛ برای اسلام به عنوان یک دین که به حکم محتوای غنی خود ملتی باهوش و متمدن و صاحب‌فرهنگ را شیفتهٔ خویش ساخته است، و برای ایران به عنوان یک ملت که به حکم روح حقیقتخواه و بی‌تعصب و فرهنگ‌دوست خود بیش از هر ملت دیگر در برابر حقیقت خضوع کرده و در راهش فداکاری نموده است.

و باز از نکاتی که ضمن مطالعاتم برخوردم، این بود که در این زمینه بیش از آنچه تصور می‌کردم قلب و تحریف صورت می‌گیرد؛ سعی می‌شود روابط ایران و اسلام بر خلاف آنچه بوده است معرفی شود.

در ایران اسلامی جریاناتی رخ داده است. برخی از آن جریانات، دستاویزی برای بعضی از مستشرقین و غیر آنان شده است که آنها را به عنوان یک «مقاومت» و عکس‌العمل مخالف روح ایرانی در برابر اسلام معرفی کنند، از قبیل نهضتهای شعوبی، زبان فارسی، تصوف و حتی تشیع، همچنانکه برخی شخصیتها به عنوان مظهری از این مقاومت معرفی شده و می‌شوند، از قبیل حکیم ابوالقاسم فردوسی حماسه سرای عظیم ایران و فیلسوف بزرگ شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق.

مباحث این کتاب می‌تواند پاسخگوی مفیدی به همهٔ این مسائل باشد. این بنده مایل بود که دربارهٔ فردوسی و شیخ اشراق مستقلاً بحث کند و به تجزیه و تحلیل اندیشهٔ آنها از این نظر بپردازد ولی با طرحی که در ابتدا افکنده بودم وفق نمی‌داد، نیاز به طرحی وسیعتر و فرصتی بیشتر بود. دربارهٔ زبان فارسی و مذهب تشیع به

طور مختصر در بخش اول کتاب، از این زاویه بحث شده است. خوانندهٔ محترم در ضمن کتاب به بعضی مسائل دیگر نیز برخواهد خورد که از این دیدگاه دربارهٔ آنها تحقیق شده است.

تذکراتی که محققان بی‌غرض پس از مطالعهٔ این کتاب خواهند داد، ان‌شاءالله در چاپهای بعد مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

۱۳۴۹ شمسی

مرتضی مطهری

پیشگفتار انجمن اسلامی مهندسین

باسمه تعالی

در این روزگار که بیش از هر روزگار دیگری، برخوردها و تصادمات و روابط میان ملل گوناگون موضوع روز شده است، یکی از مسائل و شاید یکی از اساسی‌ترین آنها مسألهٔ ملیت خواهی و ناسیونالیسم و عناصر سازنده و حدود و ثغور آن است.

در همین دو سه دههٔ اخیر، ملتهای زیادی که شمار آنها از ۵۰ افزون است، به وجود آمدند یا نام و شکل و عنوان گرفتند. در مقابل، اگر ملیتی از بین نرفته، کشورها و ملتهایی به دو یا چند پاره تقسیم شده، هر کدام راه معینی در پیش گرفته‌اند یا ملتی با خصوصیات فکری و مذهبی و جغرافیایی معین تغییر محتوا داده و از یک سیستم فکری و اجتماعی به سیستمی کاملاً مخالف با آن تغییر کرد. و همهٔ این تولد و تحولها همراه با سالها مبارزه و مقاومت و تلاش و خونریزی بوده، مقادیر بی‌نهایتی از وقت و نیرو و استعدادها را در راه خود به خدمت گرفته، حتی قربانیهای کوچک و عظیمی داشته است.

آیا ملتهایی که در این مدت به وجود آمدند، قبلاً وجود نداشتند؟ یا آنها که تفکیک و تجزیه شدند، یک واحد اجتماعی اصیل و پابرجا نبودند؟ و یا آنها که تغییر سیستم دادند، گرچه بسیاری از ویژگیهای خود را چون زبان و نژاد و شرایط اقلیمی و مرزهای جغرافیایی حفظ کردند، آیا باز همان ملت سابق‌اند؟ وانگهی، عمدهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی و نظامی امروز در قالبهای ملی و مصالح و منافع ملیتهایی معین عنوان می‌شود. ناسیونالیسم یا ملیت‌خواهی رایج‌ترین و پرخریدارترین مکتب روز گردیده؛ حتی

ایدئولوژیهای اجتماعی و سیاسی که در اصل مغایر با رنگ ملی بوده‌اند، اگر حرکت و جنبشی را پایه گذاری کرده‌اند، باز به نهضت خود رنگ ملی و ناسیونالیستی می‌دهند.

برای ما ایرانیها نیز از طرف دیگر، مسألهٔ ملیت یک موضوع روز است. ما گرچه ملیت و وطنمان در معرض هجوم و تجاوزی قرار نگرفته است، معذلک اختلاف و تناقضی در تلقی افراد نسبت به ملیت ایرانی وجود دارد. در حال حاضر دو عنصر [یکی عنصر] نژادی و اسلافی مربوط به ماقبل چهارده قرن اخیر و دیگری عنصر فکری و مذهبی و سنن اجتماعی و فرهنگ مربوط به این چهارده قرن [وجود دارد]. ما به لحاظ ریشه‌های طبیعی و نژادی به اقوام آریایی وابستگی داریم، و از لحاظ ساختمان فکری و فرهنگی و سنن و نهادهای اجتماعی به اسلام، که از ناحیه‌ای غیر از نژاد آریایی آمده است. اگر قرار باشد که در تعریف و تمایز یک ملیت به عنصر نژاد و اسلاف دور اصالت بدهیم، راه و روش و آیندهٔ ما ملت در شرایط حاضر چیزی خواهد بود، و اگر عنصر نهادهای اجتماعی و نظام فکری چهارده قرن اخیر را در تعریف ملیت اولویت دهیم، خط‌مشی و آیندهٔ ما چیز دیگری خواهد بود. اگر در تعیین حدود ملیت ایرانی عنصر آریایی اساس قرار گیرد، نتیجه و حاصلش در آخرین تحلیل نزدیکی و خویشاوندی با جهان غرب است، و این خویشاوندی و نزدیکی برای خود آثار و تبعاتی در خط مشی ملی و سیاسی ما دارد که عمدهٔ آن بریدن از همسایگان و ملل اسلامی غیرآریایی و گرایش به سوی اروپا و غرب است. در این صورت، غرب استعمارگر برای ما خودی می‌شود و اعراب مسلمان نسبت به ما بیگانه. و بعکس، اگر نظام فکری و مسلکی و نهادهای اجتماعی چهارده قرن اخیر را ملاک ملیت خود قرار دهیم، تکلیف و خط مشی دیگری برایمان پیدا می‌شود، و آن وقت عرب و ترک و هندو و اندونزیایی و چینی مسلمان نسبت به ما خودی و غرب غیر مسلمان بیگانه می‌شود.

پس بحث در ملیت، یک بحث آکادمیک خالص نیست؛ بحثی است واقعی و مرتبط با رفتار و خط مشی و سرنوشت و آیندهٔ یک واحد اجتماعی و سیاسی که امروزه «ملت ایران» نام دارد، و جا دارد که مطرح گردد و دنبال شود.

تاریخچه و سابقه

مفهوم ناسیونالیسم با شکل فعلی و مرسومش در جهان، از اوایل قرن نوزدهم در

آلمان پیدا و مطرح شد و اصولاً یکی از تبعات و واکنشهایی است که در برابر انقلاب کبیر فرانسه در اروپا به وجود آمد.

انقلاب کبیر فرانسه، خود واکنش و عصیانی بود در برابر طرز فکر اشرافی کهن که بکلی برای تودهٔ مردم و عامّهٔ خلق ارزشی قائل نبود. از آن زمان به بعد بود که تم اصلی در سخنان گویندگان و آثار نویسندگان و فلاسفه «ملت» و تودهٔ مردم گردید و آزادی و برابری آحاد آن.

آزادی و برابری ـ که تنظیم کنندگان اعلامیهٔ حقوق بشر مدعی به ارمغان آوردن آن برای بشریت بودند ـ در ذات خود مرز و ملیتی نمی‌شناخت. بدان جهت بود که شعاع انقلاب فرانسه بزودی و در عرض یک دهه از مرزهای فرانسه گذشت و اروپا را فرا گرفت و بیش از همه آلمان را. در آلمان، فلاسفهٔ سیاسی و نویسندگان آنچنان شایق و شیفتهٔ افکار آزادیخواهانه شدند که خود را به طور دربست وقف نشر و تبلیغ آن کردند. فیخته فیلسوف آلمانی از پیشروان این شوق و انتشار بود.

بزودی بر آلمانیها چنین معلوم شد که آزادیِ ادعا شده در اعلامیهٔ حقوق بشر در آلمان مخصوص خود فرانسویها شده و مردم آلمان را از آن سهمی نیست. فیخته اولین کسی بود که در برابر این تبعیض فریاد اعتراض برداشت. او ضمن چهارده کنفرانس مشهور خود که در آکادمی برلین ایراد کرد، به عنوان عصیان و اعتراض بر این استثنا و واکنش علیه فرانسوی بودن آزادی و برابری، داستان «ملت آلمانی» را به عنوان یک واحد واقعی و تفکیک ناپذیر پیش کشید که بنا به ویژگی نژادی، جغرافیایی و زبان و فرهنگ و سنن خود دارای نبوغ ذاتی و استقلال و حیثیت مخصوص به خود است. بدین ترتیب، ناسیونالیسم آلمان ـ که بعدها زایندهٔ تز ناسیونالیسم در دنیا گردید ـ به وجود آمد.

ناسیونالیسم یا ملت گرایی، در اندیشهٔ واضعان غربی‌اش یعنی مردمی را که در قالب مرزهای جغرافیایی معین، نژاد و سابقهٔ تاریخی و زبان و فرهنگ و سنن واحد گرد آمده‌اند، به عنوان یک واحد تفکیک ناپذیر مبنا و اصل قرار دادن و آنچه را در حیطهٔ منافع و مصالح و حیثیت و اعتبار این واحد قرار گیرد، خودی و دوست دانستن و بقیه را بیگانه و دشمن خواندن.

در قرن نوزدهم، سه واکنش یا گرایش اساسی در برابر شعارهای انقلاب فرانسه ظهور کرد:

۱. واکنش ناسیونالیستی.

۲. واکنش محافظه کاری.

۳. واکنش سوسیالیسم.

دو گرایش نخستین را فلاسفهٔ سیاسی، منحرف از اصول یا ضد انقلابی و گرایش سومین را عدالت‌طلبانه خوانده‌اند[1].

ناسیونالیسم پس از فیخته، متفکرانی چون شارل موراس و بارس را داشت که روی هم افکار و عقاید ناسیونالیستی کشورهای گوناگون اروپا را تدوین و تنظیم کردند. موراس فکر «واحد ملی تفکیک ناپذیر» را تا آنجا پیش برد که برای مجموعهٔ ملت یک شخصیت واقعی حاکم بر شخصیت و ارادهٔ فرد قائل شد، و این شخصیت جمع را در وجود دولت پیاده کرد. همین فکر بود که منشأ پیدایش رژیمهای توتالیتر و مرام نازی در آلمان و فاشیسم در ایتالیا گردید.

از آن پس، سراسر قرن نوزدهم تا نیمهٔ اول قرن بیستم دوران ظهور و بروز و تکامل افکار ناسیونالیستی در جوامع اروپایی گردید. گرایشهای سوسیالیستی یا محافظه کاری در اروپا گرچه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی روی افکار روشنفکران آثار فراوانی گذاشت، معذلک رنگ ناسیونالیستی دولتهای اروپایی آنچنان شدید بود که هر گونه رنگ دیگر را اعم از رنگ لیبرال، رنگ کنسرواتیسم یا رنگ سوسیالیستی مارکس را تحت‌الشعاع قرار داد. همین ناسیونالیسم ملتهای اروپایی بود که در شکل افراطی خود، به صورت نژادپرستی و راسیسم جلوه کرد و دو جنگ جهانی را به وجود آورد. بالاتر از آن، همین ناسیونالیسم اروپایی بود که علیرغم همهٔ شعارهای آزادی و برابری نوع انسان، استعمار ملل شرق و آفریقا و آمریکای جنوبی را توجیه و تصدیق کرد، و قرن نوزدهم و نیمهٔ قرن بیستم یا دوران شدت و حدّت استعمار اروپا در آسیا و آفریقا مرادف و همزمان با تجلی و توسعهٔ افکار ناسیونالیستی بود.

نویسندگان و محققان غرب بر اساس همین افکار، نهضتها و جنبشهای ملی دیگر را نیز ناسیونالیستی می‌خوانند و روشنفکران و متفکران شرقی و آفریقایی نیز با الهام و تعلیم از فرهنگ غربی، این نام و عنوان را بر حرکت مردم خود می‌پذیرند و همان معیارهایی را که غربیان برای جدایی و تمایز ملتهایشان برشمرده‌اند، برای ملت خود بازگو می‌کنند. اگر چه از انتهای جنگ جهانی دوم به بعد ناسیونالیسم و ملت‌ستایی کشورهای اروپایی، لااقل

---

1. J.J. Chevallier, Les grandes oeuvres Politiques Troisieme Partie.

در سطح منافع اقتصادی و استعماری و تا حدودی در زمینه‌های اجتماعی جای خود را به اتحاد و منطقه گرایی داده است، معذلک در هر یک از کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی، به بازدیدکنندگان و دانشجویان شرقی و آفریقایی رنگهای ملی خود را تبلیغ می‌کنند و بدانان می‌فهمانند که هنوز ناسیونالیسم است که به مردم غرب و به فرهنگ آن حیات و حرکت می‌بخشد، تا آنان هم وقتی به کشور خود بازگشتند این فکر را حفظ و به مردم خود تبلیغ و تفهیم کنند تا کشورهای دنیای سوم هریک جداجدا و تحت عنوان ملیت و نژاد و زبان و اسلاف خود، با همسایه‌ها و همپایه‌های خویش و با ملل دیگری که چون خود آنها درد استعمار غرب را دارند به مقابله و رقابت و ناسازگاری برخیزند. کشورهای غرب با همهٔ قدرت و سیطرهٔ فرهنگی و سیاسی و اقتصادی‌شان با هم متحد و یک صف می‌شوند ولی در دنیای سوم، ملتها با همهٔ نابسامانیها و ضعف سیاسی و فرهنگی و اقتصادی‌شان، جدا از هم زندگی کنند.

ببینیم آیا بین واحدهای اجتماعی بشر تمایز و مرزی قائل شدن، اصالت و حقیقتی مطابق با واقع دارد یا نه، و اگر دارد آیا معیارهای مرزبندی همانهاست که ناسیونالیسم غربی به ما می‌آموزد؟

معیارهای کلاسیک

ما جدایی و تمایزی بین مردم مختلف روی زمین، از ترک و فارس و عرب تا آفریقایی و اروپایی و آسیایی و ... مشاهده می‌کنیم؛ نه فقط رنگها و شکل و شمایلها، زبانها و خصوصیات فیزیکی مختلف‌اند، رسوم و سنن و فرهنگها و حتی طرز فکرها و ویژگیهای روحی و روانی هم مختلف‌اند. اگر بخواهیم این مردم گوناگون را به صورت واحدهای اجتماعی مستقلی طبقه‌بندی کنیم، آیا صرفاً رنگ و نژاد و شرایط اقلیمی و مرزهای جغرافیایی را باید ملاک تفکیک قرار دهیم یا سنن و سوابق تاریخی و فرهنگها یا عواملی دیگر را؟

احساس ملی یا ناسیونالیسم عبارت است از وجود احساس مشترک یا وجدان و شعور جمعی در میان عده‌ای از انسانها که یک واحد سیاسی یا ملت را می‌سازند. این وجدان جمعی است که در درون شخصیت افراد حاضر جامعه و بین آنها و گذشتگان و اسلافشان رابطه و دلبستگیهایی ایجاد می‌کند و روابط و مناسبات آنها را با هم و با سایر

ملل رنگ می‌دهد و آمال و آرمانهای آنان را به هم نزدیک و منطبق می‌سازد.

تعریف کلاسیک غربی این است که این وجدان جمعی زاییدۀ شرایط اقلیمی، نژادی، زبان مشترک، سنن و آداب تاریخی و فرهنگ مشترک است. ولی دقت بیشتری در واقعیتهای فردی و اجتماعی بشر نشان می‌دهد که این عوامل نقش بنیانی و درونی در تکوین وجدان جمعی ندارند و نمی‌توانند برای همیشه مایه و ملاط چسبندگی و پیوستگی افرادی از ابناء بشر تحت یک ملیت گردند.

زبان

بدیهی است که در اولین مراحل تکوین یک ملیت، زبان و سنن مشترک عامل معارفه و نزدیکی افراد به هم و کانالی برای ارتباط قلوب و عواطف و در نتیجه رشد شعور جمعی و ملی است. ولی به گذشتۀ ملتها که مراجعه می‌کنیم، عامل زبان مشترک را نه یک عنصر سازنده بلکه عاملی محصول ملیت می‌یابیم. زبان هیچ یک از ملتها از ابتدای تکوینشان به صورت فعلی نبوده، بلکه پس از جمع شدن و پیوند یافتن قلوب جماعت در سرزمینی معین، زبان آنها هم با ایشان به وجود آمده، تکامل پیدا کرده و قواعد و اصول آن گسترش یافته و در طی قرنها با برخورد با زبانهای ملل دیگر تغییر شکلها و تحولاتی ممتد به خود پذیرفته تا به حد امروزی رسیده است.

اگر در دوره‌های معینی از تاریخ یک ملت، مثلاً در مبارزۀ استقلال، زبان یا سنن معینی جلوه و ظهور بیشتر یافته و سمبل و شعار آرمان ملی می‌گردد(چنانکه زبان هندی به هنگام مبارزۀ استقلال‌طلبی هند و زبان عربی به دوران جنگهای آزادیبخش الجزایر چنین نقشی داشته‌اند) ولی این جلوه و ظهوری موقت است و تنها حکم انگیزندۀ تودۀ ملت را دارد.

نژاد

تحقیقات تاریخی و جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که همۀ نژادهای بشری، در صورت حضور شرایط اجتماعی و اخلاقی معین می‌توانند از تمام خصوصیات انسانها برخوردار شوند، چنانکه اعراب قبل از اسلام مجمعی از تعصبات و نزاع و ستیزه‌های قبیلگی و

خرافات محصول این تعصبات بودند ولی با ظهور اسلام و ارمغانهای اخلاقی و سنتهای انقلابی توحیدی و عدالت اجتماعی که به ایشان داد، همان خصوصیاتی را یافتند که از متمدن‌ترین و راقی‌ترین جامعه‌های انسانی انتظار می‌رود. اگر بعد از زمانی باز خصوصیات نژادی سابق آنها شروع به خودنمایی و ظهور و بروز کرد، به سبب سستی‌گرفتن همان شرایط اخلاقی و سنتهای اجتماعی و توحیدی اسلامی بود. و این حاکی از آن است که مختصات نژادی اصالت دائمی و لایزال نداشته، بلکه تحت شرایط اجتماعی و اخلاقی دیگری می‌توان آنها و نقش و اثر آنها را تغییر داد. ملت الجزایر نمونه و شاهد دیگری از این مدعاست.

امکان و چگونگی حفظ آن شرایط اجتماعی و اخلاقی نیز خود داستانی دارد که از مقولهٔ بحث ما خارج است. از این گذشته، عامل خصوصیات نژادی در مسیر تاریخی یک ملت، گرچه در پیشرفت و ترقی یا انحطاط و مرگ تأثیری دارد ولی این غیر از آن است که این خصوصیات نژادی ملاط چسب‌دهندهٔ بین وجدانهای افراد نیز باشد.

مشترکات ناشی از خصوصیات نژادی، اغلب بیش از آنکه عامل ربط‌دهنده و پیوند شود و مایهٔ استحکام وجدان جمعی و همبستگی ملی گردد، یا جدایی و تنافر می‌آفریند یا ملیتی ضعیف و ناپایدار می‌سازد. اقوامی که از ابتدا اهل جنگ و ستیز و حمله و غارت بودند، عمرشان به نزاع و ستیز با هم یا با دیگران گذشته است تا اینکه یا مضمحل شدند و یا در طول تاریخشان عوامل ربط‌دهندهٔ دیگری از مقوله‌های اخلاقی و اجتماعی پیدا شده و مایهٔ جمع شدن و وحدت ایشان گردیده است(**اِذْ کُنْتُمْ اَعْداءً فَأَلَّفَ بَیْنَ قُلوبِکُمْ**[1]) و بعکس آن، امتهایی که اهل سازگاری و مسالمت بودند، نه تنها با خود و شرایط زندگی و محیطی خود بلکه با سایرین حتی مهاجمین نیز از در سازش و مسالمت و تطابق و آمیزش درآمدند؛ ملیت و نژاد مشخص و مستقلی بنا نکرده و یا اگر داشته‌اند بکلی بیرنگ و خالی از خصیصه و امتیاز و گراینده به سوی ضعف و انحطاط بوده است.

اصولاً این از خصایص هر فرد بشری است که در روابط منطقی و عاطفی خود همیشه به دنبال آن موجودی می‌گردد که کسریهای وجود و هستی یعنی نیازهای درونی و بیرونی او را تأمین و تکمیل نماید. محکم‌ترین پیوندهای عشقی آنهاست که عاشق نیازهای عمیق و اساسی خود را در وجود معشوق بیابد و این چیزی است که در زندگانی روزمره شاهد و

---

۱. آل‌عمران/۱۰۳.

ناظر آنیم. استحکام روابط اجتماعی و پیوندهای وجدانی جماعت هم آن زمان تأمین می‌شود که واحدهای جامعه هر یک مکمل و تأمین کنندهٔ نیازهای دیگری باشند و این شرط، چیزی است که مقتضیات و خصوصیات جبریِ نژادی را در آن نقشی نیست.

سنن

در بین ملتهای گوناگون سنتهای ملی مشترک بسیار دیده می‌شود، سنتهایی که گاه همچون زبان و نژاد وسیلهٔ شناخت و تمیز ملیتها از هم می‌گردد. اما این سنن تا چه اندازه در تکوین ملتها نقش و تأثیر داشته‌اند؟ رسوم و سنن و حتی فرهنگها نتیجه و محصول فعالیت ارادی و آگاهانهٔ انسانهای گذشته است و اگر از گذشته تا حال رابطه و پیوندی بین افراد و واحدهای جامعه نبود، این سنن هرگز «نسلاً بعد نسل» منتقل نمی‌شدند. تا ملیت و وجدان جمعی نباشد، سنت و فرهنگی منتقل نمی‌گردد. پس سنتهای ملی موجود هم خود محصول ملیت است و حیات و فعالیت انسانها، نه مایه و پایهٔ آن.

وانگهی، سنتهای اجتماعی موجود در یک ملت بر دو گونه‌اند: آنهایی که از معالی اخلاق و مجاهدات و مبارزات گذشته ـ که از خصایص مقدس انسانی است ـ و تلاشهای او برای حاکم ساختن عدل و نیکی و خصائل نشأت گرفته‌اند، و آنها که از جهل و دنیاپرستی و روابط ظالمانهٔ اجتماعی سرچشمه می‌گیرند. حاصل سنتهای دستهٔ اول زنده‌ماندن و حرکت و رقاء و شکوفایی ملتهاست، و محصول دومی عقب ماندن و انحطاط و تحمیق و اسارت مردم است در دست ارباب ثروت و حکومت.

از آنجا که بنای هستی، عدالت و تقوا و ترقی و تکامل است، سنتهای پسندیدهٔ انسانی عامل حیات و دوام و قوام‌بخش ملیتها می‌شود و سنتهای ناپسند مایهٔ انحطاط و مرگ و نیستی امتها. برای مثال کافی است نگاهی به سرگذشت امتهای پیشین از قوم لوط و عاد و ثمود، و مصر و روم و یونان تا ملتهای حاضر بنمایید.

شرایط اقلیمی و طبیعی

اصولاً تکامل موجودات زنده در جهت آزادی از طبیعت و محیط بیرونی و نیز از غرایز درونی بوده است. انسان اولیه که در منتهای این خط تکاملی قرار داشت، آزادترین

موجود از اسارت طبیعت بود، ولی این آزادی نه چیزی مطلق بلکه بالنسبه به جانداران قبل از انسان بوده. بشرهای ابتدایی هنوز هم تحت تأثیر محرکات غریزی و طبیعی بودند و به‌تدریج که شعور و قوای ارادی در آنها رشد یافت، از تعلق و اسارت طبیعت آزادتر گردیدند. در جامعهٔ انسانی نیز در اولین مراحل تکوین و تکامل، وابستگیهای افراد به هم ناشی از غرایز درونی یا عوامل طبیعی و محیطی بود. در اجتماعات اولیه، عناصر اقلیمی و طبیعی و بعدها عاطفی و خانوادگی و قبیلگی در بافت وجدان جمعی عامل اساسی بود ولی در جامعهٔ رشید و تکامل‌یافته که عناصر دیگری وارد صحنهٔ تأثیر بر روی روابط وجدانی و اجتماعی افراد انسان می‌شود، نقش و اثر عوامل طبیعی مِن‌جمله شرایط اقلیمی ناچیز و ناچیزتر می‌گردد.

امروزه کشورها و ملتهای بسیاری را در منطقه‌ای معین و شرایط اقلیمی و طبیعی مشابه می‌یابیم که نه فقط با هم یک ملیت را نمی‌سازند، بلکه اختلافات و تضادهای زیادی نیز دارند. ملیت هندو را با ملیت مسلمان در شبه‌قارهٔ هندوستان می‌یابیم که با شرایط اقلیمی و طبیعی مشابه زیست می‌کنند ولی هرگز آن پیوند جمعی را که حاکی از یک ملیت باشد ندارند، یا ملت انگلیسی و ایرلندی را مشاهده می‌کنیم که علیرغم سوابق تاریخی و نژادی و زبان، تفاهم و توافق سازندهٔ یک ملیت درمیان آنها وجود ندارد. بر عکس، بسیاری از کشورها و ملتهای جهان سوم را در این روزگار می‌یابیم که با وجود هزاران کیلومتر فاصله و تفاوت شرایط طبیعی و اقلیمی و حتی زبان و نژاد و تاریخ و غیره، با هم پیوندهای عمیق دارند، همچون الجزایر با کوبا یا با ویتنام و فلسطین و ...

تمام عوامل فوق که از طرف نویسندگان غربی به عنوان مبانی و مایه‌های ملیت ذکر می‌شوند، همگی عناصر و نشانه‌های نخستین برای تعریف ملتهای موجود و تمیز آنها از یکدیگر توانند بود، چنانکه عناصر یکصدوچندگانهٔ طبیعت هم هر یک با خواصی فیزیکی و شیمیایی شناخته و تعریف می‌شوند اما این خواصی که در نخستین مشاهده و برخورد و بینش و معرفت اولیه و سطحی به دست می‌آیند، کنه واقعیت مکنون در اشیاء نبوده و با عمیق شدن تحقیق و گسترش بینش و معرفت، در زیر اختلاف ظاهری عناصر دنیای درون اتم و زیر هسته‌ها کشف می‌گردد و معلوم می‌شود که این عناصر متعدد نمودها و جلوه‌های واقعیت درونی‌تر هسته و تعداد الکترونها هستند؛ تنها کمیت آنها در درون اتم موجب ظهور و جلوهٔ عناصر گوناگون می‌شود. به همین ترتیب، در زیر این عوامل و عناصر تشخیص و تعریف و سازندهٔ ملیت ــ که در بالا به پاره‌ای از آنها اشارت رفت ــ بایستی در جستجوی

عوامل یا عاملی درونی‌تر و بنیانی‌تر باشیم که سازندهٔ واقعی یا نزدیک‌تر به واقعیت وجدان جمعی باشند.

همیشه عاملی اساسی‌تر و مخفی‌تر در وجدانهای مردم، رو به بیداری و زنده شدن می‌رود و موج حیات و تظاهر خارجی آن، گاه به لباس زبان و زمانی به پوشش سنن ملی معینی جلوه می‌کند. غرض از تحقیق و پویندگی حقیقت این است که از این تجلیات و ظهور و نمودهای خارجی به سوی واقع مکنون حوادث و اشیاء هدایت شویم.

فرانتس فانون، نویسنده و جامعه‌شناسی آفریقایی که در زمینهٔ بیداری شعور ملی در میان ملل آفریقایی تحقیقات روانی و جامعه‌شناسی جالبی کرده است، به همین نتیجه می‌رسد که عوامل تاریخ و زبان و سنن و شرایط اقلیمی مشترک در پیدا شدن شعور ملی نقشی لحظه‌ای دارند نه دائمی. برای مثال، به کشورهایی اشاره می‌کند که درگیر مبارزه برای استقلال و رهایی از استعمار هستند که در این کشورها گاه آرمانهای اصلی و اساسی انسان در عواملی نظیر سنتها و تاریخ و زبان مشترک پیاده می‌شوند، ولی به محض وصول بدان هدفها یعنی در صبحگاه استقلال، باز وجوه تفرقه و تنازع ظاهر می‌شود. اغنیای ملت که تا دیشب برای استقلال جانفشانی می‌کردند، پس از استقلال راهشان از تودهٔ فقیر جدا می‌شود؛ آن یک در پی کسب و تحکیم مقام و موقع سیاسی و اقتصادی و بهره‌برداری از محرومیتها و رنجهای گذشته می‌افتد و این یکی به مقاومت و مبارزه برای کسب حقوق خویش و بالاخره جدایی و مبارزه و تفکیک و صف‌بندی جدید، و بدین ترتیب همین ملت به دو یا چند «طبقه» که آرمانهای متضاد دارند تقسیم می‌شوند، در حالی که افراد این طبقات همگی دارای یک زبان و یک سلسله رسوم و فرهنگ و تاریخ هستند. و شواهد بسیاری از مبارزات طبقاتی و مذهبی درون ملتهای موجود در دست داریم که همگی حاکی از عدم اصالت دائمی عوامل زبان و تاریخ و سنن و فرهنگ هستند.

استقلال سیاسی که پیاده‌شده و مهبط احساسات ناسیونالیستی و وجدان جمعی ملتها و آرمان مشترک آنها بوده و هست، امروزه لااقل برای کشورهای دنیای سوم، با وجود و حضور استعمار جهانی، فروغ و معنای خود را از دست داده است. در بسیاری از کشورهای نواستقلال یا قدیم‌الاستقلال، سازمان سیاسی و حتی سازمان حاکمهٔ جامعه در زیر لباس خودی نمایندهٔ بیگانه و آتش‌بیار منافع و مصالح بیگانگان است، نماینده‌ای که به اسلحهٔ استقلال و حکومت ملی مجهز شده است، ولی همین سازمانهای سیاسی و هیأتهای حاکمه خود از اهالی همان کشورهاست و با مردم آنجا دارای زبان و سابقهٔ تاریخی و سنن مشترک

هستند.

در کشورهای پیشرفته و قدرتمند جهان امروز نیز استقلال سیاسی و مـرزبندیهای جغرافیایی مفهوم اولیه خود را از دست داده، به صورت دسته‌بندیهای منطقه‌ای درآمـده است. این موضوع حاکی از آن است که اینگونه کشورها به خاطر مصالح جـدیدی کـه برایشان مطرح شده است، اختلافات زبانی و سنتی و فرهنگی و نژادی سابق خود را ناچیز و غیر اصیل یافته‌اند و این اتحاد در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی نیز به نحو بارزتری شکل پیدا کرده است. غرب امروز به لحاظ فرهنگ و اقتصاد به صورت یکپارچه در برابر دنیای سوم قرار گرفته است. بنابراین، رنگهای ملی و تضادهای ناسیونالیستی را لااقل در حیطهٔ منافع اقتصادی مشترک منطقه‌ای کنار گذاشته‌اند. در کشورهای دنیای سوم (کم رشد یا در حال رشد) نیز از یک طرف سررشتهٔ اقتصادی و طبقهٔ حاکمهٔ اقتصادی در بند و تحت سلطه و فرمان قدرتهای اقتصادی کشورهای بزرگ قرار دارد، و از طرف دیگر رهبری فرهنگی آنان نیز از طریق روشنفکران تحت تأثیر و دنباله‌روی فرهنگ مسـلط غرب است.

نقش روشنفکران

در اجتماعات استعمارزده و عقب‌مانده، عادتاً روشنفکران هستند که می‌خواهند یا می‌کوشند که این شعور و وجدان جمعی را در مردم وطن خود بیدار کنند. از آنجا که زبان و سنن و فرهنگ ملی در ذهن این روشنفکران مرادف است بـا واقـعیت فـعلی مـلت کـه آمیخته‌ای است از گرفتاریها و بدبختی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها و محرومیتها، روشنفکر از تبلیغ روی این سنت سرباز می‌زند و به سوی الگوهای دنیای پیشرفته و حاکم رو می‌آورد و می‌کوشد آن الگوها را برای ملت خود سرمشق تشکیل و تکوین شعور ملی قرار دهد.

فرانتس فانون، جامعه شناس و روان‌شناس بیداردل آفریقایی که در فصل «دربـارهٔ فرهنگ ملی» در اثر مهم و جاودان خویش **نفرین‌شدگان زمین** ظهور این حالت و احساس را در میان روشنفکران جامعهٔ استعمارزده، مرحلهٔ ابتدایی و خام تبلور وجدان مـلی در میان این قشر می‌خواند. به نظر او روشنفکر جامعهٔ استعمارزده در این مرحـله در عـین تلاش و کوشش برای گسترش وجدان ملی کاملاً در فرهنگ استعماری حل شده است،

آثار این روشنفکر «نکته به نکته با آثار همکارانش در کشور استعمارگر می‌خواند»[۱]. به عبارت دیگر، در این مرحله فکر روشنفکر جامعهٔ استعمارزده گرچه از مقولهٔ اندیشه است، ولی یک کالای وارداتی است که از وراء مرزها و از سوی کشورهای مسلط غرب آمده است. او در این مرحله تنها «ترجمه‌ای می‌اندیشد و ترجمه‌ای عمل می‌کند».

اعتماد به معلومات و محفوظات و غروری که عادتاً به سبب جهل و عقب ماندگی نوعی تودهٔ مردم، روشنفکران اینگونه سرزمینها دارند، مانع نقادی دقیق و تحلیل حوادث و واقعیات است. «سالها و قرنها حوادث دردناک لازم است تا اینگونه روشنفکران از خواب خرگوشی بیدار شوند» و حقیقت و ارزش عقاید آنها بر مردم فریفته‌شده روشن گردد.

از این گذشته، اینچنین روشنفکران تنها در مراحل اولیهٔ حرکت فکری و عملی خود است که بیدار کردن وجدان ملی را وجههٔ همت خود قرار می‌دهند؛ در اندک‌زمانی به دلیل ماهیت روحیات و افکاری که دارند، الگوهایی از ظواهر تمدن و طرز زندگی غربی برای خود می‌سازند که بزودی آنان را به سوی زندگانی راحت و مرفه اروپایی می‌کشاند و این کشش هم در ذات خود مستلزم سکوت و احیاناً سازش با عوامل ظلم و فساد زمانه شده، حل شدن در دستگاه استعماری و خدمتگزاری آن را ایجاب می‌کند.

مرحلهٔ دوم در تحلیل فانون، آن زمانی است که روشنفکر جامعهٔ عقب‌مانده تصمیم گرفته است با صمیمیت بیشتری به ملت خود بپردازد، ولی چون موجودی ملت را آمیخته با بدبختی و پریشانی و جهل و عقب‌ماندگی می‌یابد، به سوی روزگاری از تاریخ ملت خود می‌رود که در آن جلال و شکوه و مجد و عظمتی یا حداقل زرق و برقی سراغ بگیرد. بدین جهت، یکباره جامعهٔ حالیه را با تمام دلبستگیهایش رها می‌کند و از فراز قرنها(قرنهایی که همراه با آدمهای خود، زنجیروار سلسلهٔ علت و معلول روزگار فعلی را ساخته است) پرواز می‌کند و به هزاران سال قبل خیز برمی‌دارد، و اگر در تاریخ واقعی ملت خود چنین روزگاری را نیابد به سوی افسانه‌های کهن رو می‌آورد[۲]. ارزش کار و اندیشهٔ این دسته از روشنفکران نیز همان‌قدر است که در کتابها بماند و یا جماعتی معدود را برای مدتی محدود

---

۱. نگاه کنید به آثار روشنفکرانی نظیر میرزا صالح، فتحعلی آخوندزاده از آغاز جنبش مشروطه‌خواهی در ایران و نوشته‌های فریدون آدمیت و یا اقدامات دولت آتاتورک در ترکیهٔ امروزی.

۲. نگاه کنید به آثاری از قبیل: **پروین دختر ساسان، از این اوستا، دو قرن سکوت، ماه نخشب، مجموعهٔ ایران باستان، مجموعهٔ ایران کوده.**

دلخوش و سرگرم نگاه دارد، و چون از دردهای موجود خلق خدا سرچشمه نگرفته است هرگز قادر به برانگیختن وجدان ملی و عمومی در مردم نیست.

و منزل سوم تحول روشنفکر موقعی است که وی خیالپردازیها را رها کرده، با خلق وطن خود آشتی کرده و با درد و غمهای آنها آشنا شده، طعم محرومیتها و فشارها را چشیده، به دلبستگیهای توده بستگی پیدا کرده است و به عقاید و عواطف آنها احترام می‌گذارد و خود را با آن آشنا می‌سازد و از آن درس و الهام می‌گیرد. تنها از اینجاست که روشنفکر، به شرط صداقت و عدم تقلید و دنباله‌روی از استادان غربی‌اش، نقش سازنده و پیشرو خود را در ساختن و پرداختن و برانگیختن شعور و وجدان ملی باز می‌یابد و هر اندازه در این راه صمیمیت و گذشت بیشتری نشان دهد، محصول و تأثیر اندیشه و عمل او وسیعتر و سریعتر می‌شود.

مرزهای واقعی

حال که عوامل مؤثر در پیدایش وجدان جمعی و همبستگی ملی یا عناصر سازندهٔ ناسیونالیسم طبق تعریف کلاسیک غربی آن اصالت خود را از دست داده‌اند، آیا می‌توان ادعا کرد که اصولاً تفکیک و تمایزی بین واحدهای اجتماعی بشری موجود نیست و همهٔ ملیتها می‌توانند و باید در یکدیگر حل شوند و ملت واحدی بسازند؟

تجربهٔ تاریخی و شواهدی که از مبارزات و تحولات اجتماعی کسب شده، نشان می‌دهد که به هر حال در عالم انسانها اصناف و شعبی وجود دارند، اصنافی که از یکدیگر متمایزند و راههای مشخصی از یکدیگر دارند و امکان ادغام و اضمحلالشان در یکدیگر طبیعتاً وجود ندارد. تحولات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جهان معاصر، روزبه‌روز وحدت و تفاهم جهان غرب با دنیای سوم را دورتر و ناممکن‌تر می‌سازد. هر قدر دم از همزیستی و صلح و وحدت جهانی زده شود، باز هم عمل یا واقعیت تحولات آن را دورتر و غیرعملی‌تر می‌سازد. تا زمانی که گرگ و گوسفندی در عالم هست، وحدت بین آنها غیرممکن است. همینکه جماعتی به هر عنوان، اجتماعی سازمان‌یافته تشکیل دادند، بر هر اساس که باشد، اگر مطمح نظرها شود ویا در معرض تجاوز و دست‌درازی‌هایی قرار گیرد، ناچار است مرزهای جغرافیایی و سیاسی و اقتصادی و یا فرهنگی و عقیدتی خود را حفظ کند.

بحث دربارهٔ تکلیف فعلی ملتها نیست؛ هدف کشف عوامل و عناصری است که وجدان ملی را می‌سازد و روابط و عواطفی بین دسته‌ای از مردم برقرار می‌کند تا یک ملت به وجود آید.

دیدیم که عوامل متعارف زبان و فرهنگ و سوابق تاریخی و نژادی، گرچه در مبادی تکوین یک ملت مؤثرند ولی نقش اساسی و همیشگی ندارند. بدین جهت است که می‌گوییم نقش این عوامل اصالت ندارد؛ نه جوهر بلکه اعراض‌اند، زیرا مردمی که یک زمان برای استقلال و حیثیت مبارزه می‌کردند، پس از وصول به منظور، به حسب انتظارات و داعیه‌هایی که در سر دارند، با منافع و مطامع مورد نظرشان باز به دسته‌های حاکم و محکوم و بهره‌ور و محروم تقسیم می‌شوند و مبارزهٔ ملی به صورت مبارزهٔ داخلی و طبقاتی درمی‌آید؛ جدایی و مبارزه‌ای که بین مردمی با یک فرهنگ و زبان و نژاد درمی‌گیرد، همان مردم و افرادی که قبلاً وجدان جمعی در آنان به وجود آمده بود ولی اکنون که روابط عوض شده است وجدان جمعی هم می‌میرد و محو می‌شود. پس به هر حال، مایه و پایهٔ تکوین یک واحد ملی یا یک ملت و ارتباط و پیوندی که بین عواطف و دلهای افراد برقرار می‌شود و در نتیجه آرمان و ایده‌آلهای مشترکی به وجود می‌آورد چیست؟

ما می‌بینیم در آن زمان که مردم الجزایر با استعمار فرانسه جنگ آزادیبخش خود را شروع کرده بودند یا اکنون که مردم فلسطین برای احیا و احقاق حقوق و هستی انسانی خود مبارزه می‌کنند یا ویتنامیها و ... عناصر متعارف ملیت از قبیل زبان مشترک و عناصر تاریخی و اقلیمی و اقتصادی در نزدیکی و تفاهم افرادشان مؤثر است ولی در عین حال می‌بینیم در اقصی نقاط عالم هم مردمی دیگر به همان اندازهٔ یک الجزایری یا ویتنامی یا فلسطینی، دلشان برای پیروزی آنان می‌تپد. نوعی وحدت و پیوند قلبی و آرمان، همهٔ این مردم مختلف را به یکدیگر پیوند می‌دهد، وحدتی که گاه دسته‌ای از افراد را وادار می‌سازد زن و فرزند و محیط و مملکت خود را فراموش کرده با طی هزاران فرسنگ راه به جمع آنان بپیوندند و حتی در آنجا شهید شوند، در حالی که نه زبان مشترکی دارند و نه فرهنگ و تمدن و سابقهٔ تاریخی واحدی. شما اگر به سرگذشت این نهضتها رسیدگی کنید، چه بسا اشخاص بیگانه‌ای را از ملیتهای دیگر در آنها می‌یابید که قهرمانیهایی هم کرده‌اند تا پس از پیروزی آنان جزو همانها باقی بمانند و با آنان ملت نوینی بسازند.

از طرف دیگر، در داخل یک کشور جماعت گوناگونی را می‌یابید که از یک نژاد و

اسلاف و با یک زبان و سنت و فرهنگ و شرایط جغرافیایی هستند ولی ابداً با هم پیوند و ارتباطی ندارند، آرمانهای عالی و آیندهٔ آنان با هم تطابقی ندارد و متناقض است، اگر روابطی هست فقط ظاهری و مکانیکی و در قالب احتیاجات روزمرهٔ زندگی است. چه بسیار جنگها که دولتها و هیأتهای حاکمه در بسیاری از کشورها با هم داشته‌اند ولی تودهٔ مردم از آن بی‌خبر و نسبت بدان کاملاً بی‌تفاوت بوده‌اند. در تاریخ کشور ما نمونه‌ها و شواهد زیادی از این بی‌تفاوتی مشاهده می‌شود.

بسیار اتفاق افتاده است که هندی یا آفریقایی برای پیروزی مردم فلسطین یا الجزیره یا ویتنام یا... علاقه‌مندی و شور و حرارت بیشتری به خرج می‌دهند. پس این مرزهای تاریخی و جغرافیایی و سیاسی و رنگ و زبان نه می‌تواند مرز بین افراد آدمی شود و نه مایهٔ پیوند افراد گردد.

درد مشترک

این مردمی که در اطراف و اکناف عالم ارتباطات قلبی و آرمانی با یکدیگر پیدا می‌کنند، چه چیز مشترکی دارند که آنان را به هم پیوند می‌دهد، و در مقابل آنان را از همسایه‌ها و هموطنهای خود می‌برد؟ این عامل درد مشترکی است که آنها دارند: درد از ظلم و تجاوز و استعمار.

اتفاقاً پیدا شدن و تولد ناسیونالیسم ملتها کاملاً مصادف با زمانی بوده است که تودهٔ مردمی یک احساس درد یا خلأ عمومی و مشترک کردند؛ ناسیونالیسم آلمانی همان زمان متولد شد که از تبعیضها و دخالت فرانسویان احساس درد کردند، ناسیونالیسم ایتالیا یا مجار یا هند یا هندوچین و الجزایر نیز زمانی به وجود آمدند که یک احساس خلأ و درد، همه یا اکثریتی ازمردم را فرا گرفت.

محققان غربی تاریخ ایران می‌گویند در حقیقت ناسیونالیسم یا احساس جمعی ملیت در ایران از زمانی متولد شد که نهضت تحریم تنباکو به راه افتاد؛ یعنی آن زمان که جماعتی از مردم ایران احساس درد استعمار کردند.

پس وجدان جمعی و احساس ملیت یا ناسیونالیسم در میان جماعتی از مردم زمانی متولد می‌شود که درد و طلب مشترکی در آن جمع به وجود آمده باشد. این طلب مشترک آنان می‌باشد که آرمان جمعشان را می‌سازد، و به دنبال همان است که به حرکت درمی‌آیند

و جهاد و مبارزه می‌کنند و متحمل رنج و محرومیت می‌شوند و بعداً نیز به وجدان جمعی آنان قوام و دوام بیشتری می‌دهد و میان ایشان علایق و روابط قلبی و یکپارچگی ملی ایجاد می‌کند.

عوامل وحدت

وقتی به تمام دردهایی که تا این زمان موجب و موجد ملتها گردیده است رسیدگی و آنها را با هم مقایسه کنیم عامل مشترکی در آنها می‌یابیم.

آن زمان که فیختهٔ فیلسوف با حرارت و شدت ناسیونالیسم آلمانی را اعلام می‌کرد یا گاندی و گاریبالدی برای استقلال هند و ایتالیا مبارزه می‌کردند یا مردم ویتنام و فلسطین برای درمان دردشان آزادی و استقلال را طلب می‌کنند و آن زمان که طبقه و جماعتی از یک ملت قیام و انقلاب می‌کنند، دو عنصر مشترک در همهٔ آنان وجود دارد و آن درد از ظلم و سیطرهٔ انسانها و مؤسسات انسانی و طلب نفی این سیطره است. فیخته از سیطره و نفوذ سیاسی و فرهنگی فرانسه می‌خواست ملت آلمان را رها کند و گاندی از سیطرهٔ سیاسی و فرهنگی و اقتصادی انگلستان، و الجزایر از تجاوز فرانسه.

پس عامل مشترک در همهٔ دردها و آرمانهای ملی که موجد ملتهای جهان شده همین احساس و ارادهٔ نفی ظلم و طلب عدالت است.

چرا در روزگار محرومیتها و چشیدن طعم ظلم و تجاوز و استثمار و استعمار، ملیت به وجود می‌آید؟ زیرا به روزگار گرفتاریها و محرومیتها و ایام فقد عواطف و رحمتها و تلاش و مبارزه برای رهایی از این وضع است که آدمی خود و فطرت و حقیقت خود را کشف می‌کند و ارزشها و فضایل انسانی برای او مطرح می‌گردد. آدمی وقتی در برابر ظلم و جنایت و کفر و فساد قرار گرفت و از آنها رنج برد، شوق عدالت و حقیقت در او بیدار می‌شود، و اینهاست که جمع کننده است و صفت وحدت‌بخشیدن دارد. انسان آنچنان موجودی است که در اعماق وجدان و درّاکهٔ خود عاشق عدالت و تقوا و حق است، و این عشق در هر زمان و مکانی به رنگی و به شکلی ظهور و بروز کرده است.

بدین قرار چنین احساس می‌شود که عامل محرومیت از تمتع یا حاکمیت و محکومیت است که مشخص‌کنندهٔ صف انسانها و مرز واقعی بین آنان است.

تیبورمند، نویسنده و محقق غربی نیز ملتهای امروز جهان را به دو اردوگاه محرومین

و بهره‌وران یا کشورهای صنعتی و کشورهای عقب‌مانده تقسیم می‌کند[۱]. این تفکیک و تمایز گرچه با واقعیت امروزی جهان بشری تطابق دارد، تمام واقعیت نیست. اگر قرار باشد بنی‌آدم را به دو ملت حاکم و محکوم تقسیم کنیم، آیا همهٔ محرومان واقعاً در یک صف قرار می‌گیرند؟

فرانتس فانون در این مورد می‌گوید:

«... سیاه‌ستایی در ادبیات سیاه(زنگیان) آنتی‌تز عاطفی ـ اگر منطقی نباشد ـ دشنامی است که انسانهای سفیدپوست نثار انسانیت کرده‌اند. این سیاه‌ستایی یاغی علیه تحقیر سفیدپوست در برخی از بخشها بهترین وسیلهٔ برانداختن منعها و دشنامهاست. چون روشنفکران گینه‌ای یا کنیایی قبل از هر چیز خود را مواجه با طرد تام و تحقیر همه‌جانبهٔ قدرت مسلط دیده‌اند، واکنش ایشان تحسین خود و مداحی از خویش است؛ بجای تصدیق بی‌قید و شرط فرهنگ اروپایی، تصدیق بی‌قید و شرط فرهنگ آفریقایی به کرسی می‌نشیند. به طور کلی شعرای سیاه‌ستا اردوهای پیر و فرسوده را در برابر آفریقای جوان، عقل غم‌افزا را در برابر شعر، و منطق ستمگر را در برابر طبیعت پرجوش و خروش قرار می‌دهند. در یک سر خشونت است و تشریفات و شک‌گرایی و در سوی دیگر بی‌غل و غشی و شور وحدت و آزادی، زمین باروری و نعمت‌زایی اما عدم مسؤولیت هم نیز ...»[۲]

عدم مسؤولیتی که فانون بدان توجه کرده است ناشی از این واقعیت است که درد و طلب مشترکی که در جامعهٔ آفریقایی به وجود آمده، در بعضی بخشها در اهداف و داعیه‌ها هنوز ضعیف است. جنبش ضداستعماری قارهٔ سیاه علیه ظلم و ستم سفیدپوستان تا آنجا که برای محو ظلم و تبعیض و احقاق حقوق انسانی و مردمی باشد مقدس است و با واقعیات فطری و وجدان بشری منطبق، ولی از همان جا که صورت انتقامجویی و خودستایی و آرزوی حکومت و بهره‌وری نوین را می‌یابد، خود مقدمه‌چین و پایهٔ ستم جدید می‌شود، ستمی که هنوز میدان عمل نیافته است.

پس در محرومیت و محکومیت امتها قضیهٔ «داعیه» هم مطرح می‌شود. سیاه‌ستایی اگر تکامل یافت و به حقیقت‌ستایی و عدالت‌پرستی محض رسید، آن وقت نهضتی فروزان و شکوفان میوهٔ آن خواهد بود. لذا جنبشها و حرکتهای حاصل از درد و طلب مشترک را از

---

۱. تیبورمند، **جهانی میان ترس و امید.**

2. Frantz Fanon , Les damnées de la terre : de la culture nationale.

روی داعیهٔ آنها تمیز می‌دهیم: داعیهٔ حق‌پرستی و عدالت‌خواهی و آزادگی یا داعیهٔ حکومت و بهره‌وری جدید و تصاحب منافع و مطامع. و این چیزی است که از مذهب و مسلک و جهان‌بینی حاکم بر راهبران یک جنبش ملی نشأت می‌گیرد.

فرهنگ غربی عوامل فوق را از حیطهٔ عناصر سازندهٔ وجدان مشترک و تشکیل‌دهندهٔ ملیت خارج می‌کند. روشنفکر شرقی و اسلامی و آفریقایی هم می‌خواهد با همان معیارهای غربی به ملیت و ناسیونالیسم خود رنگ بدهد و آن را بشناساند؛ یعنی با اسلحه‌ای که دشمن بدو فروخته می‌خواهد ملیت خود را بسازد و از آن دفاع کند، و فریاد از این اسلحه‌ها که از دشمن خریداری می‌کنی.

اتفاقاً در متن جنبشهای ناسیونالیستی و مبارزات طبقاتی که عامل درد و طلب مشترک و عصیان علیه سیطرهٔ غیر را یافتیم، نکته و عنصر دیگری هم مشاهده می‌کنیم که همان عشق و شوق به عدالت و حق و آزادی وجدان است. دو عامل و عنصر فوق هستند که مشترکاً معیار حقانیت و مشروعیت یک نهضت توانند شد. ملیت‌خواهی آلمانی چون داعیهٔ نژادپرستی و کشورگشایی داشت، هرگز برای سایر مردم روی زمین غیر از خود آلمانیها سائقه و فروغی نداشته و ندارد. صهیونیسم که در ابتدا به نظر می‌رسید که برای رهایی یهودیان از آوارگی و تحقیر بین‌المللی شروع شده، اینک به یک ایدئولوژی متجاوز و نژادپرست و ستمکار بدل شده است. این جنبش با وجود درد و طلب مشترک در میان یهودیان، چون داعیهٔ استعمار و بهره‌کشی از محرومان جهان به نفع دوازده میلیون[1] یهودی را دارد نه تنها خریداری ندارد، مورد نفرت مردم آزادهٔ جهان هم هست. نهضت مقاومت ملی فرانسه با تمام قهرمانیهای تاکتیکی که داشت چون از روح ملت‌پرستی فرانسوی منشأ گرفته بود، بعد از جنگ نه تنها مکتب و نهضتی آزادیبخش بنا نکرد، بلکه بر تجاوز و استعمار ملت الجزایر و کوبیدن نهضت آزادیبخش آنها صحه گذاشت. آن جنبش و حرکت ملی که عوامل عدالت‌طلبی و حق‌پرستی را بیشتر و بارزتر حاوی بود جهانی‌تر شد و مایه و پایهٔ تمدنهای عظیم و مکتبهای جهانی و بشری گردید.

حاصل آنکه برای تشخیص و تمایز بین واحدهای اجتماعی بشری و تعیین واقعیت ملی و حدود و مرزهای آنها، به کلیهٔ اموری که درد یا محرومیت به‌آگاهی‌رسیدهٔ (مستشعر)

---

۱. [خوانندهٔ محترم مستحضر است که این رقم مربوط به زمان نگارش این پیشگفتار یعنی ۱۳۴۹ شمسی بوده است.]

آنها [است]، به شوق طلب حاصل از آن و بالاخره داعیه و پرسپکتیو آنها توجه می‌کنیم و اینها همان چیزهایی است که منشأ حیات و جنبش و پویایی یک گروه از مردم می‌گردد.

بدیهی است که این عوامل اساسی و جوهری یک بار که در مردمی القا شد و احساس و وجدان مشترکی پدید آمد، روح و زیربنای ملیت آماده می‌شود و این زیـربنا و روح، نیازمند به قالب و مهبطی است که همان حدود و ثغور مادی و طبیعی و قراردادی یک ملت را می‌سازند. و پاسداری عوامل اساسی و جوهری مستلزم حفاظت و نگهداری قالب است از دخالت و نفوذ بیگانه، بیگانه‌ای که در جوهر با یک ملت اختلاف دارد و درد و داعیهٔ او را نمی‌شناسد یا با آن دشمن است.

ملتی در حال تولد

ما در جستجوی عوامل اساسی موجد وجدان مشترک بودیم و به عنصر درد و طلب مشترک در برابر سیطره و استثمار انسان یا مؤسسات بشری از انسان رسیدیم و دیدیم که این اشتراک درد آن زمان جمع کننده‌ای پایدار می‌شود که داعیهٔ عدالت و حق و تقوا(به قول نویسندگان غربی داعیه‌های انسانی و مترقی) خمیر مایهٔ آن باشد. همین مایه و جوهر است که همچون خود حیات، زنده و فزاینده و حیاتبخش است و همین جوهر است کـه چون به قالب جماعتی از مردم تزریق شد، آن را به حرکت و پویایی و تکامل دسته‌جمعی و فرهنگ‌سازی و سنت‌آفرینی می‌انگیزد که همهٔ اینها ظواهر استقلال و تمایز یک ملت‌اند.

اکنون در منطقه‌ای کم و بیش وسیع از این جهان ملتهایی را می‌بینی که زبانها و سنن و اسلاف و نژاد مختلف دارند و در شرایط اقلیمی و جغرافیایی گوناگونی به سر می‌برند و واحدهای سیاسی یا دولتهای متعددی تشکیل داده‌اند که همه از هم جدا و مستقل‌اند. اینها کشورهای اسلامی این دنیا هستند.

معیارهای کلاسیک و غربی ملیت، اینها را از هم جدا می‌کند و آنها را همان‌قدر نسبت به هم بیگانه و خارجی می‌خواند که کشورها و امتهای دیگر را نسبت به آنان. هر یک از اینها باید از هم جدا و بیگانه باشند و این جدایی و بیگانگی هم خود تبعاتی دارد که شاهد آن هستی.

ولی علیرغم اختلاف ظاهری، عناصری از وحدت را در میان این جماعات مشاهده می‌کنیم. در میان این مردم گوناگون یک عامل مشترک و بسیار چشمگیر و بارز می‌یابیم

که همان اسلام است و اسلام هم دنیایی است سرشار از فرهنگ و سنتهای مخصوص و مقتضی خود.

ببینیم که در صورت دلبستگی این ملتها به اسلام، مبانی وجدان مشترک و وحدت ملی در آنها چگونه است؛ یعنی اسلام به عنوان یک جهان‌بینی و مسلک چه داعیه‌هایی به آنان تعلیم و تلقین می‌کند، و ثانیاً این جماعات با وجود اسلام به چه دردهای مشترکی مبتلا هستند.

ماتَعْبُدونَ مِنْ دونِهِ اِلّا اَسْماءً سَمَّیْتُموها اَنْتُمْ وَ اٰباؤُکُمْ ماأَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ[1] اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلّاتَعْبُدوا اِلّا اِیّاهُ ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ وَ لٰکِنَّ اَکْثَرَ النّاسِ لایَعْلَمونَ[2].

یا اَیُّهَا النّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعوا لَهُ اِنَّ الَّذینَ تَدْعونَ مِنْ دونِ اللهِ لَنْ یَخْلُقوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعوا لَهُ وَ اِنْ یَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَیْئاً لایَسْتَنْقِذوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطّالِبُ وَ الْمَطْلوبُ[3].

وَجاهِدوا فِی اللهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَبٰیکُمْ وَماجَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ اَبیکُمْ اِبْراهیمَ هُوَ سَمّٰیکُمُ الْمُسْلِمینَ مِنْ قَبْلُ وَ فی هٰذا لِیَکونَ الرَّسولُ شَهیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ فَاَقیموا الصَّلٰوةَ وَ اٰتوا الزَّکٰوةَ وَاعْتَصِموا بِاللهِ هُوَ مَوْلٰیکُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلٰی وَ نِعْمَ النَّصیرُ[4].

یا اَیُّها النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا اِنَّ

---

۱. شما طوق اطاعت و اسارت و بندگی هیچ مقامی غیر از گرداننده این کائنات را بر گردن نمی‌نهید مگر اسمهایی که خود یا اسلافتان نامگذاری کرده‌اید (خود ساخته و قدرت داده‌اید).

۲. یوسف/ ۴۰.

۳. ای مردم به این مثل گوش دهید: آن کسانی که شما به درگاهشان پناه می‌برید نه قدرت خلق یک مگس دارند و نه در برابر مگسی تاب مقاومت. هم آنها که ستایش می‌کنید و می‌طلبید و هم شما که دلبسته و اسیر آنانید ضعیف و بیچاره‌اید (حج/ ۷۳).

۴. در راه پروردگار، آنچنان که حق جهاد است مجاهده و تلاش کنید. او شما را برگزیده و رنج شما را طالب نیست. این جهاد و تلاش در خدا و برای خدا آئین پدر شما ابراهیم است که از پیش این ملیت را پایه‌گذاری کرده و شما را «ملت اسلام» خواند. در این راه محمد(ص) نمونه‌ای اعلی برای شماست و شما هم نمونه‌ای عالی برای خیل انسانیت باشید. پس مدام با حفظ نماز رابطهٔ خود را با مدبر بی‌همتای این عالم برقرار و با زکات پیوسته وجود و هستی خود را تزکیه کنید، و امید و دل به خدا ببندید که او دوست و سرپرست شماست و چه نیکو سرپرستی و چه خوب یاوری (حج/ ۷۸).

اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ[۱].
وَاعْتَصِموا بِحَبْلِاللهِ جَمیعاً وَلاتَفَرَّقوا وَاذْکُروا نِعْمَةَاللهِ عَلَیْکُمْ اِذْ کُنْتُمْ اَعْداءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلوبِکُمْ... وَ کُنْتُمْ عَلیٰ شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النّارِ فَاَنْقَذَکُمْ...[۲]
کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ...[۳]

کسانی که در تاریخ جنبشهای آزادیبخش مطالعه می‌کنند می‌دانند که اساس رهایی‌بخشی ملتها و امتها بر این است که فرد یا جماعتی ـ ولو قلیل ـ خود به معنای واقعی از قید اسارت و دلبستگی ارباب دنیا رها شده، به درجهٔ آزادگی کامل رسیده باشند و اینان به مردم و ملت خود بگویند که اگر ملتها بخواهند، سلطه و حکومت ارباب دنیا بر سرشان باقی خواهد ماند و اگر ایشان اراده کنند، همان ارباب زور و زر چون یخی آب و نابود می‌شوند. بنای رهایی‌بخشی انسان بر ایمان به حقانیت و مظلومیت خود از یک طرف و ضعف و تزلزل و بطلان دستگاههای اربابی روزگار از طرف دیگر است. چه مکتب و آئینی صریحتر و روشنتر از اسلام به پیروان خود اصول و مبانی این آزادگی را تعلیم می‌دهد؟ توحید و اسلام یعنی رهایی و آزادی، یعنی شکستن قیود و زنجیرها و باز کردن راه تکامل و تعالی به سوی آستان الهی.

اسلام به پیروان خود می‌گوید که این اختلاف رنگها و نژادها و زبانها که در ملتهای روی زمین می‌بینی و آنها آن را ملاک جدایی و تفرقه ساخته‌اند، چیزی اصیل و جوهری نیست. در مجموع، آن مردمی عزیز و شریف‌ترند که در راه تکامل انسانیت قدم بردارند. رنگها و زبانها و سنتهایی که در میان ابناء بشر مشاهده می‌کنی، همچون اختلافی که در خود طبیعت به چشمت می‌خورد جلوه‌های گوناگون یک حقیقت و شمه‌ای از غنا و کثرت در وجود است، که هر گلی رنگ و بویی دارد و خواص و فوایدی، که همه در راه حرکت آدمیت به سوی مبدأ اعلای خود ارزیابی و تقدیر می‌شوند. این اختلاف و تفاوتها نه تنها مایهٔ جدایی و دشمنی نتوانند بود، بلکه برخورد و آشنایی(تعارف) اینان است که تکامل مادی و معنوی می‌زاید.

پس راه شما که در این آئین مشترکید، از هر نژاد و اقلیم و زبانی که باشید این است که آئین خدایی را با قوّت حفظ کنید و از هم متفرق نگردید و یادآور این نعمت باشید که

۱. حجرات/۱۳.
۲. آل عمران/۱۰۳.
۳. آل عمران/۱۱۰.

دشمنِ هم بودید و با جوهر اسلام توحید و وحدت یافتید و میوهٔ این وحدت یک دنیا دانش و فضیلت و اخلاق شد که به کاروان بشریت ارمغان دادید.

و شما اگر داعی و مدافع نیکیها و دشمن فساد و ستمها باشید، بهترین امتهای جهان خواهید شد.

ارمغان و محصول زندگانی مادی و اجتماعی شما تجاوز و ستم و استثمار نسبت به هم است:

یا اَیُّهَا النّاسُ اِنَّما بَغْیُکُمْ عَلیٰ اَنْفُسِکُمْ مَتاعَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیا...[۱].

و از طرف دیگر همین زندگانی مادی مایهٔ حیات و رشد و تکامل فردی و اجتماعی شماست:

اِنَّما مَثَلُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیا کَماءٍ اَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْاَرْضِ مِمّا یَأْکُلُ النّاسُ وَالْاَنْعامُ...[۲].

پس حال که این زندگانی اجتماعی دنیا برای شما آمیخته و معجونی است از تکامل و تجاوز، برای آنکه ظلم و تجاوز فرصت رشد و توسعه نیابد، راه چاره و داروی درد شما این است که با ایمان کامل به وحدت و حکومت حق، با گذشت و جانبازی پیوسته و مادام‌العمر علیه حاکمیت مال و خودپرستی‌ها در حال قیام و حربه بر دوش باشید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا هَلْ اَدُلُّکُمْ عَلیٰ تِجارَةٍ تُنْجیکُمْ مِنْ عَذابٍ اَلیم. تُؤْمِنونَ بِاللّٰهِ وَ رَسولِهِ وَ تُجاهِدونَ فی سَبیلِ اللّٰهِ بِاَمْوالِکُمْ وَ اَنْفُسِکُمْ ذٰلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمونَ[۳].

و بدین ترتیب بنای ملیت شما و عامل سازندهٔ وجدان مشترک در شما ایمان به خدا (داعیه) و جهاد شما(درد مشترکی که اثر عملی یافته و به مرحلهٔ قیام و فدای نفس رسیده است) خواهد بود:

وَالَّذینَ اٰمَنوا مِنْ بَعْدُ وَ هاجَروا وَ جاهَدوا مَعَکُمْ فأولٰئِکَ مِنْکُمْ[۴].

شما به سرگذشت امتها و ملتهای گذشته و حال مراجعه کنید؛ آنها هرچه بودند و شدند

---

۱. یونس/۲۳.
۲. یونس/۲۴.
۳. صف/۱۰ و ۱۱.
۴. انفال/۷۵.

حاصل کار و مکتسبات فردی و اجتماعی آنها بوده و شما نیز ای مسلمانان مشمول همین قانون هستید:

تِلْکَ اُمَّةٌ قَدْخَلَتْ لَها ما کَسَبَتْ وَ لَکُمْ ما کَسَبْتُمْ[۱].

و بالأخره سرنوشت شما انسانها در گرو تلاش و کوششی است که برای تعالی به سوی پروردگارتان ـ که مظهر اعلای حق و عدالت و خلاق نیکیها و زیباییهاست ـ می‌کنید و مسلّماً پس از تلاش است که به دیدار او نایل می‌شوید:

یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ[۲].

ملتهای اسلامی گوناگونی که اینهمه از هم جدایند، به لحاظ داعیه و جهان‌بینی تحت تعلیم و تلقین چنین آموزشهایی هستند و این خود، فرهنگ مشترک این مردم را می‌سازد و همین فرهنگ اسلامی و توحیدی برای آنها قهرمانان و شهدایی تربیت کرده و خاطره‌ها و حماسه‌هایی به جا گزارده است که مجموعاً در بافت وجدان مشترک و اسلامی آنها نقشی مهم دارد.

در قرن اول هجری، اصول و داعیه‌های توحیدی و اسلامی آنچنان آشکار و روشن به مردم ابلاغ گردید که تمام مردم متمدن آن روزگار با جان و وجدان خویش پذیرای آنها شدند و بزودی یک ملت مشترک یا «بین‌الملل اسلامی» به وجود آمد. ولی این وحدت بزودی به تفرقه بدل شد، چرا که سررشته‌داران آن زمان نخواستند یا نتوانستند مفاهیم واقعی داعیه‌های اسلامی را درک کنند. از «بین‌الملل اسلامی» به عنوان یک امپراطوری و خلافت عربی برداشت شد و این مخالف صریح اصول اسلامی بود. به همین جهت، وحدت به دست آمده بزودی شکست خورد و به دنبال آن تحولات و ضعفها و انحرافات دیگری پدید آمد، تا آنکه مسلمین به تدریج به خواب رفتند.

همزمان با این خواب، غرب مسیحی بیدار می‌شد. با استفاده‌های سرشار از سنتهای اجتماعی و فرهنگی و علمی اسلامی، غرب تمدن خود را بنا نهاد؛ تمدنی که صرف نظر از استفاده‌های علمی از سنتهای اسلامی، از مایه‌های دنیاپرستانه و ثروت و تجاوز و حکومت دنیا نشأت می‌گرفت. از چندین قرن پیش، دنیای اسلام مورد هجوم و بهره‌کشی دشمنان غربی قرار گرفت؛ نخست به هستی فرهنگی و اخلاقی و مذهبی آنها دستبرد زد و

---

۱. بقره/۱۳۴.

۲. انشقاق/۶.

سپس منابع مادی و اقتصادی‌شان را به یغما برد. آن خواب دیرینه و این هجوم استعمار، ملتهای اسلامی را روز به روز اسیرتر و خودباخته‌تر ساخت.

اینک قریب یک قرن است که تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جهان، تکان و بیدارباش مجددی به این ملتها داده است. آنها از یک طرف با بینشی جدید به توحید و اسلام و داعیه‌های آن نگریستند و یک دنیا حقایق نوین کشف کردند، و از جانب دیگر مشاهدهٔ وضع موجود مسلمین و تفرقه‌ها و محرومیتها و عقب ماندگی‌ها درد و طلب نوینی در این مردم ایجاد کرده و می‌کند.

از طرف دیگر، ما شاهد جوشش و حرکتی در کشورهای اسلامی اسیر هستیم. شعارها و داعیه‌های توحیدی و آزادیبخش اسلام، نه تنها مسلمین بلکه هر قوم ستمکشیدهٔ دیگر را که با این تعالیم آشنایی می‌یابند به جنبش و پویایی درمی‌آورد. در کشورهای آفریقایی نوبنیاد و نیز در کشورهای عربی تحت استعمار، اسلام به صورت ایدئولوژی نهضت و قیام محرومین درآمده است.

تمدن غرب نیز که از قرنها پیش در خفا و علن با اسلام می‌جنگد، با مشاهدهٔ این پدیده به جنب و جوش افتاده است؛ یعنی غرب بورژوا و استعمارگر با بلوک شرق مارکسیست از در همزیستی مسالمت‌آمیز در می‌آید و از جانب دیگر با اتحاد ذاتی با صهیونیسم، دولتی در قلب ملل اسلامی ایجاد می‌کند و نیز در تلاش برای به‌دست‌آوردن دل پیروان ادیان دیگر چون بودائیان و زرتشتیان و... می‌باشد. اکنون چنین به نظر می‌رسد که غرب مشغول تجهیز و اتحاد تمام قوای ضد اسلام و ضد عدالت علیه اسلام و مسلمین است. به همین جهت دم به دم و از اطراف و اکناف توطئه‌ها و اقداماتی است که برای تضعیف اثر شعارها و تعالیم اسلامی کشف می‌کنیم.

مجموع این توطئه‌ها و اتحادها موجب تقویت حس درد مشترک در میان مسلمین دردمند می‌شود و بافت وجدان ملی ایشان را تقویت می‌کند.

آن بینش و این احساس دردها امروزه رو به پیشرفت و توسعه است و ملیت اسلامی بار دیگر در حال تولد است، ملیتی که از مرزهای قراردادی و اسلافی گذشته و همهٔ مسلمین و حتی همهٔ انسانهای آزاد و یکتاپرست را فرا می‌گیرد، ملیتی که حاکمیت هر قوم و طبقه و خانواده‌ای را نفی و انکار می‌کند و آزادی و رهایی بشر از همهٔ غل و زنجیرهای فکری و اجتماعی و سیاسی و هدایت او به آستان قرب پروردگار عالم اساس و زیربنای آن است.

مردانی چون عبدالرحمن کواکبی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، نائینی و اقبال و بشیر ابراهیمی پیشروان آن بینش جدید از توحید و اسلام و نخستین احساس‌کنندگان درد و طلب نوین اسلامی و پایه‌گذاران ملیت جدید توحید بودند و این نالۀ اقبال لاهوری است که چون نسیم سحری دلهای خفته و وجدانهای متفرق مسلمین را بیدار می‌کند و رسالت خدمتگزاری بی‌منّت خلق خدا و بشارت آزادی و آزادگی نوع بشر را به یاد آنها می‌آورد:

ای غنچۀ خوابیده چو نرگس نگران خیز   کاشانۀ ما رفت به تاراج غمان خیز
از نالۀ مرغ سحر، از بانگ اذان خیز   وز گرمی هنگامۀ آتش‌نفسان خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز
از خواب گران خیز

دریای تو دریاست که آسوده چو صحراست؟!   دریای تو دریاست که افزون نشد و کاست؟!
بیگانۀ آشوب و نهنگ است، چه دریاست؟!   از سینۀ چاکش صفت موج روان خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز
از خواب گران خیز

فریاد ز افرنگ و دلاویزی افرنگ   فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ   معمار حرم، باز به تعمیر جهان خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز
از خواب گران خیز

خدمات متقابل اسلام و ایران

بخش اوّل

ایران از نظر ملّیت ایرانی

❋ ما و اسلام

❋ ملت پرستی در عصر حاضر

❋ واژه ملت

❋کلمهٔ ملت در اصطلاح امروز فارسی

❋ملیت از نظر اجتماعی

❋ تعصبات ملی

❋ناسیونالیسم

❋مقیاس ملت

❋انترناسیونالیسم اسلامی

❋داعیهٔ جهان اسلام

❋ مقیاسهای اسلامی

❋اسلام ایرانیان

❋خدمات ایرانیان به اسلام از کی شروع شد؟

❋شکست ایرانیان از مسلمانان

❋ناراضی بودن مردم

❋نفوذ آرام و تدریجی

❋زبان فارسی

❋ مذهب تشیع

باسمه تعالی

ما و اسلام

به طوری که تاریخ شهادت می‌دهد، ما ایرانیان در طول زندگانی چندین هزارسالۀ خود با اقوام و ملل گوناگون عالم، به اقتضای عوامل تاریخی گاهی روابط دوستانه و گاهی روابط خصمانه داشته‌ایم. یک سلسله افکار و عقاید در اثر این روابط از دیگران به ما رسیده است، همچنانکه ما نیز به نوبۀ خود در افکار و عقاید دیگران تأثیر کرده‌ایم. هر جا که پای قومیت و ملیت دیگران به میان آمده مقاومت کرده و در ملیت دیگران هضم نشده‌ایم، و در عین اینکه به ملیت خود علاقه‌مند بوده‌ایم این علاقه‌مندی زیاد تعصب‌آمیز و کورکورانه نبوده و سبب کورباطنی ما نگشته است تا ما را از حقیقت دور نگاه دارد و قوۀ تمیز را از ما بگیرد و در ما عناد و دشمنی نسبت به حقایق به وجود آورد.

از ابتدای دورۀ هخامنشی که تمام ایران کنونی به اضافۀ قسمتهایی از کشورهای همسایه تحت یک فرمان درآمد، تقریباً دو هزار و پانصد سال می‌گذرد. از این بیست و پنج قرن، نزدیک چهارده قرن آن را ما با اسلام به سر برده‌ایم و این دین در متن زندگی ما وارد و جزء زندگی ما بوده است؛ با آداب این دین کام اطفال خود را برداشته‌ایم، با آداب این دین زندگی کرده‌ایم، با آداب این دین خدای یگانه را پرستیده‌ایم، با آداب این دین مرده‌های خود را به خاک سپرده‌ایم. تاریخ ما،

ادبیات ما، سیاست ما، قضاوت و دادگستری ما، فرهنگ و تمدن ما، شؤون اجتماعی ما، و بالأخره همه چیز ما با این دین توأم بوده است. نیز به اعتراف همهٔ مطلعین، ما در این مدت خدمات ارزنده و فوق‌العاده و غیرقابل‌توصیفی به تمدن اسلامی نموده‌ایم و در ترقی و تعالی این دین و نشر آن در میان سایر مردم جهان، از سایر ملل مسلمان ـ حتی خود اعراب ـ بیشتر کوشیده‌ایم. هیچ ملتی به اندازهٔ ما در نشر و اشاعه و ترویج و تبلیغ این دین فعالیت نداشته است.

بنابراین حق داریم روابط اسلام و ایران را از جهات مختلف مورد بررسی قرار دهیم و سهم خود را در نشر معارف اسلامی و نیز سهم اسلام را در ترقی مادی و معنوی خویش با دقت کامل و با اتکا به مدارک معتبر تاریخی روشن نماییم.

ملت‌پرستی در عصر حاضر

یکی از مسائلی که در قرن حاضر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است مسألهٔ «ملیت» است. در این روزها بسیاری از ملل عالم از جمله مسلمانان ایرانی و غیرایرانی به این مسأله توجه خاصی پیدا کرده‌اند و حتی برخی از آنان به قدری در این مسأله غرق شده‌اند که حد و حسابی برای آن نمی‌توان قائل شد.

حقیقت این است که مسألهٔ ملیت‌پرستی در عصر حاضر برای جهان اسلام مشکل بزرگی به وجود آورده است. گذشته از اینکه فکر ملیت‌پرستی برخلاف اصول تعلیماتی اسلامی است(زیرا از نظر اسلام همهٔ عنصرها علی‌السّواء هستند) این فکر مانع بزرگی است برای وحدت مسلمانان.

چنانکه می‌دانیم جامعهٔ اسلامی از ملل مختلفی تشکیل شده است و در گذشته، اسلام از ملل مختلف و گوناگون یک واحد به وجود آورد به نام جامعهٔ اسلامی. این واحد اکنون نیز واقعاً وجود دارد؛ یعنی واقعاً در حال حاضر یک واحد بزرگ هفتصد میلیونی[1] وجود دارد که فکر واحد و آرمان واحد و احساسات واحد دارد و همبستگی نیرومندی میان آنان حکمفرماست. هر اندازه جدایی میان آنهاست مربوط به خود آنان نیست، مربوط به حکومتها و دولتها و سیاستهاست، و در قرون

۱. [این رقم مربوط به زمان نگارش کتاب است.]

جدید قدرتهای اروپایی و آمریکایی عامل اساسی این جدایی هستند. با همهٔ اینها، هیچ یک از این عاملها نتوانسته است اساس این وحدت را که در روح مردم قرار دارد از بین ببرد. به قول اقبال لاهوری:

امر حق را حجت و دعوی یکی است　　خیمه‌های ما جدا دلها یکی است
از حجاز و چین و ایرانیم ما　　شبنم یک صبح خندانیم ما

افرادی از همین واحد، همه ساله یک اجتماع تقریباً یک میلیون و نیم نفری را در مراسم حج تشکیل می‌دهند.

اما از این طرف، فکر ملیت‌پرستی و نژادپرستی فکری است که می‌خواهد ملل مختلف را در برابر یکدیگر قرار دهد. این موج در قرون اخیر در اروپا بالا گرفت. شاید در آنجا طبیعی بود، زیرا مکتبی که بتواند ملل اروپا را در یک واحد انسانی و عالی جمع کند وجود نداشت. این موج در میان ملل شرقی به وسیلهٔ استعمار نفوذ کرد. استعمار برای اینکه اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن» را اجرا کند، راهی از این بهتر ندید که اقوام و ملل اسلامی را متوجه قومیت و ملیت و نژادشان بکند و آنها را سرگرم افتخارات موهوم نماید؛ به هندی بگوید تو سابقه‌ات چنین است و چنان، به ترک بگوید نهضت جوانان ترک ایجاد کن و «پان‌ترکیسم» به‌وجود آور، به عرب ـ که از هر قوم دیگر برای پذیرش این تعصبات آماده‌تر است ـ بگوید روی عروبت و «پان‌عربیسم» تکیه کن، و به ایرانی بگوید نژاد تو آریاست و تو باید حساب خود را از عرب که از نژاد سامی است جدا کنی.

فکر ملیت و تهییج احساسات ملی احیاناً ممکن است آثار مثبت و مفیدی از لحاظ استقلال پاره‌ای از ملتها به وجود آورد ولی در کشورهای اسلامی بیش از آنکه آثار خوبی به بار آورد، سبب تفرقه و جدایی شده است. این ملتها قرنهاست که این مرحله را طی کرده‌اند و پا به مرحلهٔ عالیتری گذاشته‌اند. اسلام قرنهاست که وحدتی بر اساس فکر و عقیده و ایدئولوژی به وجود آورده است. اسلام در قرن بیستم نیز نشان داده است که در مبارزات ضداستعماری می‌تواند نقش قاطعی داشته باشد.

در مبارزاتی که در قرن بیستم به وسیلهٔ مسلمانان بر ضد استعمار صورت گرفت و منتهی به نجات آنها از چنگال استعمار شد، بیش از آنکه عامل ملیت تأثیر داشته باشد عامل اسلام مؤثر بوده است از قبیل مبارزات الجزایر، اندونزی،

کشورهای عربی و پاکستان.

آری، این ملتها قرنهاست نشان داده‌اند که با انگیزهٔ فکری و اعتقادی و براساس یک ایدئولوژی می‌توانند وحدت به وجود آورند و قیام کنند و خود را از چنگال استعمارگران نجات دهند. سوق‌دادن چنین مردمی به سوی عامل احساس ملیت حقاً جز «ارتجاع» نامی ندارد.

به هر حال موج عنصرپرستی و نژادپرستی که سلسله‌جنبان آن اروپاییان‌اند مشکل بزرگی برای جهان اسلام به وجود آورده است. می‌گویند علت اینکه مرحوم سیدجمال‌الدین اسدآبادی ملیت خود را مخفی می‌کرد این بود که نمی‌خواست خود را به یک ملت معین وابسته معرفی کند و احیاناً بهانه‌ای به دست استعمارچیان بدهد و احساسات دیگران را علیه خود برانگیزد.

ما به حکم اینکه پیرو یک آیین و مسلک و یک ایدئولوژی به نام اسلام هستیم که در آن عنصر قومیت وجود ندارد، نمی‌توانیم نسبت به جریانهایی که بر ضد این ایدئولوژی تحت نام و عنوان ملیت و قومیت صورت می‌گیرد بی‌تفاوت بمانیم.

همه می‌دانیم که در این اواخر افرادی بیشمار تحت عنوان دفاع از ملیت و قومیت ایرانی مبارزهٔ وسیعی را علیه اسلام آغاز کرده‌اند[۱] و در زیر نقاب مبارزه با عرب و عربیت مقدسات اسلامی را به باد اهانت گرفته‌اند.

آثار این مبارزه با اسلام را که در ایران در کتابها، روزنامه‌ها، مجلات هفتگی و

---

۱. مسألهٔ قومیت و ملیت‌پرستی در کشورهای عربی نیز روزبه‌روز بالا می‌گیرد، به طوری که گروه بیشماری از مردم این کشورها با آنکه مسلمان هستند، با تعصب خاصی تنها به جنبهٔ عربیت خود تکیه می‌کنند، و ایــن خــود همچنانکه می‌دانیم نوعی مبارزه است با مقیاسهای وسیع اسلامی که تنها به جنبه‌های انسانی و معنوی متکی است. نیز همان‌طور که می‌دانیم زیان این کار در درجهٔ اول متوجه خودشان گردیده است و با آنهمه کثرت جمعیت و مصالح جنگی نتوانسته‌اند با اسرائیلیها برابری نمایند. و بدون شک اگر اعراب به نیروی مذهبی خود تکیه می‌کردند، هرگز دچار چنین شکستی نمی‌شدند. یکی از نویسندگان پاکستانی نوشته بود: در جنگ ژوئن اعراب و اسرائیل، نیروی مذهبی یعنی صهیونیسم بر نیروی قومیت غلبه کرد. اگر چه در این بیان نوعی اغراق و مبالغه وجود دارد یعنی عامل مذهب را در صهیونیسم زیاد دخالت داده است(زیرا در قوم یهود همیشه نژاد بر مذهب غلبه داشته و دارد) ولی از آن جهت که اتکاء بی‌معنی اعراب را بر عربیت تخطئه می‌کند صحیح است.

در سال گذشته(سال ۱۳۸۷ قمری) که به حج مشرف بودیم، در مؤتمر «رابطة العالم الاسلامی» یکی از دانشمندان عرب سخنرانی بلیغی کرد و در ضمن سخنرانی فریاد می‌زد: «والله لم یدخل الاسلام المعرکة قط» به خدا قسم که در این مبارزه اصولاً پای اسلام داخل نشده بود، اسلام هرگز وارد معرکه نشد، اسلام نبود که با اسرائیل می‌جنگید، عربیسم بود که با صهیونیسم می‌جنگید.

غیره می‌بینیم نشان می‌دهد یک امر اتفاقی و تصادفی نیست، یک نقشهٔ حساب شده است و منظوری در کار است.

تبلیغات زرتشتی‌گری نیز که این روزها بالا گرفته و مد شده، یک فعالیت سیاسی حساب‌شده است. همه می‌دانند که هرگز ایرانی امروز به دین زرتشتی برنخواهد گشت، تعالیم زرتشتی جای تعالیم اسلامی را نخواهد گرفت، شخصیتهای مزدکی و مانوی و زرتشتی و همهٔ کسانی که امروز تحت عنوان دروغین ملی معرفی می‌شوند و هیچ صفت مشخصه‌ای جز انحراف از تعلیمات اسلامی نداشته‌اند ـ خواه آنکه رسماً به نام مبارزه با اسلام فعالیت کرده باشند یا مبارزه با قوم عرب را بهانه قرار داده باشند ـ هرگز جای قهرمانان اسلامی را در دل ایرانیان نخواهند گرفت، هرگز المقنّع و سِنباد و بابک خرّم‌دین و مازیار جای علی بن ابیطالب و حسین بن علی و حتی سلمان فارسی را در دل ایرانیان نخواهند گرفت. اینها را همه می‌دانند.

ولی در عین حال جوانان خام و بی‌خرد را می‌توان با تحریک احساسات و تعصبات قومی و نژادی و وطنی علیه اسلام برانگیخت و رابطهٔ آنان را با اسلام قطع کرد؛ یعنی اگرچه نمی‌شود احساسات مذهبی دیگری به جای احساسات اسلامی نشانید، ولی می‌شود احساسات اسلامی را تبدیل به احساسات ضد اسلامی کرد و از این راه خدمت شایانی به استعمارگران نمود. لهذا می‌بینیم افرادی که بکلی ضد دین و ضدمذهب و ضدخدا هستند، در آثار خود و نوشته‌های پوچ و بی‌مغز خود از زرتشتی‌گری و اوضاع ایران قبل از اسلام حمایت می‌کنند. هدفشان روشن و معلوم است.

ما می‌خواهیم در این بحث خود با همان منطقی که این افراد به کار می‌بندند وارد بحث شویم یعنی منطق ملیت و احساسات ملی و ناسیونالیستی؛ آری با همین منطق، هرچند توجه داریم که به قول اقبال پاکستانی «ملت‌پرستی، خود نوعی توحش است»؛ توجه داریم که احساسات ملی تا آنجا که جنبهٔ مثبت داشته باشد و نتیجه‌اش خدمت به هموطنان باشد قابل توجه است ولی آنجا که جنبهٔ منفی به خود می‌گیرد و موجب تبعیض در قضاوت، در دیدن و ندیدن خوبیها و بدیها، و در جانبداری‌ها می‌شود ضد اخلاق و ضد انسانیت است؛ توجه داریم که منطق عالیتری از منطق احساسات ملی و ناسیونالیستی وجود دارد که طبق آن منطق، علم و فلسفه و دین فوق مرحلهٔ احساسات است. احساسات قومی و غرورهای ملی در

هر کجا مطلوب باشد، در جستجوهای علمی و فلسفی و دینی مطلوب نیست. یک مسألهٔ علمی یا یک نظریهٔ فلسفی یا یک حقیقت دینی را هرگز به دلیل اینکه ملی و وطنی است نمی‌توان پذیرفت، همچنانکه به بهانهٔ اینکه بیگانه و اجنبی است نمی‌توان نادیده گرفت و رد کرد. راست گفته آن که گفته است: «علم و دین و فلسفه وطن ندارد، همه جایی و همگانی است»، همچنانکه رجال علم و رجال دین و رجال فلسفه نیز وطن ندارند، جهانی می‌باشند، به همهٔ جهان تعلق دارند، همه جا وطن آنهاست و همهٔ جهانیان هموطن آنها هستند. آری همهٔ اینها را می‌دانیم.

اما ما فعلاً به این منطق عالی عقلی و انسانی کاری نداریم. می‌خواهیم با همان منطق احساساتی که شایستهٔ انسانهای تکامل‌نیافته است وارد بحث شویم.

می‌خواهیم ببینیم با منطق احساسات ملی، آیا باید اسلام را امری خودی به‌شمار آوریم یا امری بیگانه و اجنبی؟ آیا با مقیاس ملیت، اسلام جزء ملیت ایرانی است و احساسات ناسیونالیستی ایرانی باید آن را در بر گیرد یا خارج از آن است؟

از این رو باید بحث خود را در دو قسمت ادامه دهیم: اول دربارهٔ مقیاس «ملیت»؛ یعنی ملاک اینکه چیزی را جزء ملیت یک قوم یا خارج از ملیت یک قوم قرار دهیم چیست؟ قسمت دوم دربارهٔ اینکه طبق این مقیاس، آیا اسلام از نظر ملیت ایرانی یک امر «خودی» است یا یک امر بیگانه و اجنبی؟ در واقع بحث ما کبرایی دارد و صغرایی؛ قسمت اول کبرای بحث است و قسمت دوم صغرای بحث.

ضمناً مقایسه‌ای نیز از این جهت میان اسلام و زرتشتی‌گری به عمل خواهد آمد؛ معلوم خواهد شد که با معیارها و مقیاسهای ملی، آیا اسلام بیشتر جنبهٔ ملی ایرانی دارد یا زرتشتی‌گری؟

واژهٔ «ملت»

کلمهٔ «ملت» کلمه‌ای عربی است و به معنی راه و روش است. در قرآن کریم نیز این کلمه به همین معنی آمده است[1]. این کلمه [پانزده][2] بار(در ۱۵ آیه) در قرآن

---

۱. مواردی که در قرآن کریم کلمهٔ «ملت» استعمال شده است عبارتند از:
بقره/۱۲۰ و ۱۳۰ و ۱۳۵؛ آل عمران/۹۵؛ نساء/۱۲۵؛ انعام/۱۶۱؛ اعراف/۸۸ و ۸۹؛ یوسف/۳۷ و ۳۸؛ ابراهیم/۱۳؛ نحل/۱۲۳؛ کهف/۲۰؛ حج/۷۸؛ ص/۷.

کریم آمده است، ولی مفهومی که این کلمه در قرآن کریم دارد با مفهومی که امروز مصطلح فارسی‌زبانان است و از آن کلمهٔ «ملیت» را مشتق کرده‌اند متفاوت است.

«ملت» در اصطلاح قرآن به معنی راه و روش و طریقه‌ای است که از طرف یک رهبر الهی بر مردم عرضه شده است. مثلاً می‌فرماید: «مِلَّةَ اَبیکُمْ اِبْراهیمَ»[1] یعنی راه و روش پدر شما ابراهیم، یا می‌فرماید: «مِلَّةَ اِبْراهیمَ حَنیفاً»[2].

راغب اصفهانی در کتاب مفردات القرآن می‌گوید: «ملت و اِملال که همان املاء است از یک ریشه است». «فَلْیُمْلِلْ وَلِیُّهُ بِالْعَدْلِ»[3] یعنی ولیّ او از روی عدالت املاء کند. راغب می‌گوید: «علت اینکه یک طریقهٔ الهی «ملت» نامیده شده است این است که از طرف خداوند املاء و دیکته شده است».

پس، از نظر قرآن یک مجموعهٔ فکری و علمی و یک روشی که مردم باید طبق آن عمل کنند، ملت نامیده می‌شود. بنابراین، ملت با دین یک معنی دارد، با این تفاوت که یک چیز به اعتباری دین و به اعتبار دیگری ملت نامیده می‌شود؛ به آن اعتبار ملت نامیده می‌شود که آن چیز از طرف خدا به پیامبری املاء می‌شود که به مردم ابلاغ نماید و مردم را بر اساس آن رهبری نماید.

علمای فقه‌اللغة می‌گویند: یک تفاوت میان کلمهٔ «دین» و کلمهٔ «ملت» این است که کلمهٔ «دین» را به خدا می‌توان اضافه کرد و مثلاً گفت: «دین‌الله» یعنی دین خدا، و همچنین به فرد پیرو نیز اضافه می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «دین زید، دین عمرو». ولی کلمهٔ «ملت» نه به خدا اضافه می‌شود و نه به فرد پیرو؛ گفته نمی‌شود: ملت خدا یا ملت زید یا ملت عمرو، بلکه به آن رهبری که از طرف خدا مأمور رهبری مردم برطبق طریقهٔ خاصی است اضافه می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «ملت ابراهیم» یا «ملت عیسی» یا «ملت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله». مثل این است که در مفهوم این کلمه رهبری گنجانده شده است.

از این نظر می‌توان گفت کلمهٔ «ملت» نزدیک است با کلمهٔ «مکتب» در اصطلاح جدید. کلمهٔ «مکتب» نیز معمولاً به رهبر یک روش و مسلک اضافه

---

۲. [در آخرین چاپ زمان استاد «هفده» آمده است.]

۱. حج/۷۸.

۲. انعام/۱۶۱.

۳. بقره/۲۸۲.

می‌شود. اگر این جهت را که در کلمهٔ «ملت» نیز مانند کلمهٔ «مکتب» املاء و دیکته کردن گنجانیده شده است مورد توجه قرار دهیم، شباهت و نزدیکی این دو کلمه بیشتر روشن می‌شود.

کلمهٔ «ملت» در اصطلاح امروز فارسی

در اصطلاح امروز فارسی، این کلمه بکلی مفهوم مغایری با مفهوم اصلی خود پیدا کرده است. امروز کلمهٔ «ملت» به یک واحد اجتماعی گفته می‌شود که دارای سابقهٔ تاریخی واحد و قانون و حکومت واحد و احیاناً آمال و آرمانهای مشترک و واحد می‌باشند. ما امروز بجای مردم آلمان و انگلستان و فرانسه و غیره، ملت آلمان، ملت انگلستان، ملت فرانسه می‌گوییم و احیاناً به همهٔ آن مردم این کلمه را اطلاق نمی‌کنیم، به یک طبقه از مردم، ملت می‌گوییم؛ یعنی آنها را به دو طبقه تقسیم می‌کنیم: طبقهٔ حاکمه و طبقهٔ محکومه؛ به طبقهٔ حاکمه کلمهٔ «دولت» و به طبقهٔ محکومه کلمهٔ «ملت» را اطلاق می‌کنیم.

این اصطلاح فارسی یک اصطلاح مستحدث و جدید است و در واقع یک غلط است. در صد سال و دویست سال و هزار سال پیش هرگز این کلمه در زبان فارسی به این معنی غلط استعمال نمی‌شد. گمان می‌کنم این اصطلاح جدید از زمان مشروطیت به بعد پیدا شده است و ظاهراً ریشهٔ این غلط این بوده که این کلمه را مضافٌ‌الیه کلمهٔ دیگر قرار می‌داده‌اند، مثلاً می‌گفته‌اند: پیروان ملت ابراهیم، پیروان ملت محمد صلّی الله علیه و آله، پیروان ملت عیسی و همچنین. بعدها کلمهٔ پیروان حذف شده و گفته‌اند: ملت محمد صلّی الله علیه و آله، ملت عیسی. کم‌کم کار به آنجا کشیده که گفته‌اند: ملت ایران، ملت ترک، ملت عرب، ملت انگلیس. به هر حال، یک اصطلاح مستحدث است.

اعراب امروز در مواردی که ما کلمهٔ «ملت» را به کار می‌بریم آنها کلمهٔ «قوم» یا کلمهٔ «شعب» را به کار می‌برند، مثلاً می‌گویند: «الشعب الایرانی» و یا «الشعب المصری» و غیره. ما که فعلاً در این بحث کلمهٔ «ملت» و «ملیت» را به کار می‌بریم، همان مفهوم جدید و مصطلح امروز فارسی را در نظر گرفته‌ایم، خواه غلط و خواه درست.

ملیت از نظر اجتماعی

از بحث لغوی می‌گذریم و وارد بحث اجتماعی می‌شویم. کوچکترین واحد اجتماعی «خانواده» است. زندگی مشترک انسانها تا وقتی که به زن و شوهر و فرزندان و فرزندزادگان و احیاناً همسران فرزندان آنها محدود است «زندگی خانوادگی» نامیده می‌شود.

زندگی خانوادگی فوق‌العاده قدیم است. از وقتی که انسان پیدا شده، زندگی خانوادگی داشته است. به عقیدهٔ بعضی، اجداد حیوانی انسان هم کم و بیش زندگی خانوادگی داشته‌اند.

واحد بزرگتر از خانواده «قبیله» است. زندگی قبیله‌ای مجموعهٔ خانواده‌هایی را که در جدّ اعلیٰ با هم مشترکند در بر می‌گیرد. زندگی قبیله‌ای مرحلهٔ تکامل‌یافتهٔ زندگی خانوادگی است. می‌گویند در زندگیهای خانوادگی و انفرادی اولیهٔ بشر، از لحاظ مالی و اقتصادی اشتراک حکمفرما بود نه اختصاص، بعدها مالکیت اختصاصی به وجود آمده است.

واحد اجتماعی دیگری که از این واحد بزرگتر و تکامل‌یافته‌تر است و شامل مجموع مردمی می‌شود که حکومت واحد و قانون واحدی بر آنها حکومت می‌کند، در اصطلاح امروز فارسی زبانان «ملت» نامیده می‌شود. واحد «ملی» ممکن است از مجموع قبایلی فراهم شده باشد که در اصل و ریشه و خون با هم شریکند، و ممکن است قبایلی که ایجادکنندهٔ یک ملت هستند در خون و ریشهٔ اصلی هیچ‌گونه با هم اشتراک نداشته باشند، و ممکن است اساساً زندگی قبیله‌ای و ایلی در میان آنها به هیچ‌وجه وجود نداشته باشد و اگر وجود داشته باشد فقط در میان بعضی از افراد آن ملت وجود داشته باشد نه در میان همهٔ آنها.

در کتاب اصول علوم سیاسی جلد اول، صفحهٔ ۳۲۷ چنین آمده است:

> «با تفکیکی که در قرن بیستم از «ملت» و «مردم» می‌شود، لغت «مردم» بیشتر برای تعیین گروه اجتماعی به کار می‌رود ولیکن «ملت» از نظر حقوقی و سیاسی واحد جمعیت است که بر قلمرو ارضی کشوری مستقر می‌شود و این استقرار نتیجهٔ وحدت تاریخی، زبانی، مذهبی یا اقتصادی یا آرمانهای مشترک و خواستن ادامهٔ زندگی مشترک است. کلمهٔ «مردم»

جنبۀ جامعه‌شناسی بیشتری دارد در حالی که «ملت» بیشتر از نظر حقوق و سیاست داخلی یا بین‌المللی مورد نظر قرار می‌گیرد. بعلاوه، استعمال این کلمه در عرف مارکسیستها و لیبرالها فرق می‌کند و باید توجه داشت که در به کار بردن، گوینده یا نویسنده پیرو چه ایدئولوژی و اندیشه است.»

امروز در جهان، ملل گوناگونی وجود دارد. آنچه آنها را به صورت ملت واحد درآورده است زندگی مشترک و قانون و حکومت مشترک است نه چیز دیگر از قبیل نژاد و خون و غیره. وجه مشترک این واحدها این است که حکومت واحدی آنها را اداره می‌کند. بعضی از این ملتها سابقۀ تاریخی زیادی ندارند، مولود یک حادثۀ اجتماعی‌اند مثل بسیاری از ملل خاورمیانه که مولود جنگ بین‌الملل اول و شکست عثمانیها یند.

فعلاً در دنیا ملتی وجود ندارد که از نظر خون و نژاد از سایر ملل جدا باشد. مثلاً ما ایرانیها که سابقۀ تاریخی نیز داریم و از لحاظ حکومت و قوانین دارای وضع خاصی هستیم، آیا از لحاظ خون و نژاد از سایر ملل مجاور جدا هستیم؟ مثلاً ما که خود را از نژاد آریا و اعراب را از نژاد سامی می‌دانیم، آیا واقعاً همین‌طور است یا دیگر پس از اینهمه اختلاطها و امتزاجها، از نژادها اثری باقی نمانده است؟

حقیقت این است که ادعای جدا بودن خونها و نژادها خرافه‌ای بیش نیست. نژاد سامی و آریایی و غیره به صورت جدا و مستقل از یکدیگر فقط در گذشته بوده است، اما حالا آنقدر اختلاط و امتزاج و نقل و انتقال صورت گرفته است که اثری از نژادهای مستقل باقی نمانده است.

بسیاری از مردم امروز ایران که ایرانی و فارسی زبان‌اند و داعیۀ ایرانی‌گری دارند، یا عرب‌اند یا ترک یا مغول، همچنانکه بسیاری از اعراب که با حماسۀ زیادی دم از عربیت می‌زنند از نژاد ایرانی یا ترک یا مغول می‌باشند. شما اگر همین حالا سفری به مکه و مدینه بروید، اکثر مردم ساکن آنجا را می‌بینید که در اصل اهل هند یا ایران یا بلخ یا بخارا یا جای دیگری هستند. شاید بسیاری از کسانی که نژادشان از کوروش و داریوش است، الآن در کشورهای عربی تعصب شدید عربیت دارند و بالعکس شاید بسیاری از اولاد ابوسفیان‌ها امروز سنگ تعصب ایرانیت به سینه می‌زنند.

چند سال پیش یکی از اساتید دانشگاه تهران کوشش داشت با دلیل اثبات کند

که یزید بن معاویه یک ایرانی اصیل بوده تا چه رسد به فرزندانش، اگر در این سرزمین باشند.

پس آنچه به نام ملت فعلاً وجود دارد این است که ما فعلاً مردمی هستیم که در یک سرزمین و در زیر یک پرچم و با یک رژیم حکومتی و با قوانین خاصی زندگی می‌کنیم، اما اینکه نیاکان و اجداد ما هم حتماً ایرانی بوده‌اند یا یونانی یا عرب یا مغول یا چیز دیگر، نمی‌دانیم.

اگر ما ایرانیان بخواهیم بر اساس نژاد قضاوت کنیم و کسانی را ایرانی بدانیم که نژاد آریا داشته باشند، بیشتر ملت ایران را باید غیرایرانی بدانیم و بسیاری از مفاخر خود را از دست بدهیم؛ یعنی از این راه بزرگترین ضربت را بر ملیت ایرانی زده‌ایم. الآن در ایران قومها و قبایلی زندگی می‌کنند که نه زبانشان فارسی است و نه خود را از نژاد آریا می‌دانند.

به هر حال در عصر حاضر دم زدن از استقلال خونی و نژادی خرافه‌ای بیش نیست.

تعصبات ملی

واحد اجتماعی، خواه خانواده، خواه قبیله و خواه ملت(به اصطلاح امروز فارسی) با نوعی احساسات و تعصبات همراه است؛ یعنی در انسان یک نوع حس جانبداری نسبت به خانواده و قوم و ملت خود پیدا می‌شود. این حس جانبداری ممکن است در واحد خیلی بزرگتر یعنی واحد «قاره‌ای و منطقه‌ای» نیز به وجود آید. مثلاً مردم اروپا در برابر مردم آسیا یک نوع حس جانبداری نسبت به خود احساس می‌کنند و بالعکس مردم آسیا در برابر مردم اروپا؛ همان‌طور که مردم یک نژاد نیز امکان دارد که چنین احساسی نسبت به هم‌نژادان خود داشته باشند.

ملیت از خانوادهٔ «خودخواهی» است که از حدود فرد و قبیله تجاوز کرده، شامل افراد یک ملت شده است و خواه‌ناخواه عوارض اخلاقی خودخواهی: تعصب، عُجب، ندیدن عیب خود(البته عیبهای ملی در مقیاس ملت)، بزرگتر دیدن خوبیهای خود، تفاخر و امثال اینها را همراه دارد.

ناسیونالیسم

گرایش به جنبه‌های قومی و ملی در زبانهای اروپایی «ناسیونالیسم» خوانده می‌شود که برخی از دانشمندان فارسی‌زبان آن را «ملت‌پرستی» ترجمه کرده‌اند.

ناسیونالیسم مطابق بیان گذشته، بر عواطف و احساسات قومی و ملی متکی است نه بر عقل و منطق. ناسیونالیسم را نباید به طور کلی محکوم کرد. ناسیونالیسم اگر تنها جنبهٔ مثبت داشته باشد، یعنی موجب همبستگی بیشتر و روابط حسنهٔ بیشتر و احسان و خدمت بیشتر به کسانی که با آنها زندگی مشترک داریم بشود، ضد عقل و منطق نیست و از نظر اسلام مذموم نمی‌باشد، بلکه اسلام برای کسانی که طبعاً حقوق بیشتری دارند از قبیل همسایگان و خویشاوندان، حقوق قانونی زیادتری قائل است.

ناسیونالیسم آنگاه عقلاً محکوم است که جنبهٔ منفی به خود می‌گیرد؛ یعنی افراد را تحت عنوان ملیتهای مختلف از یکدیگر جدا می‌کند و روابط خصمانه‌ای میان آنها به وجود می‌آورد و حقوق واقعی دیگران را نادیده می‌گیرد.

نقطهٔ مقابل ناسیونالیسم، «انترناسیونالیسم» است که قضایا را با مقیاس جهانی می‌نگرد و احساسات ناسیونالیستی را محکوم می‌کند. ولی همچنانکه گفتیم اسلام همهٔ احساسات ناسیونالیستی را محکوم نمی‌کند، احساسات منفی ناسیونالیستی را محکوم می‌کند نه احساسات مثبت را.

مقیاس ملیت

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که لازمهٔ ناسیونالیسم و احساسات ملی این است که هر چیزی که محصول یک سرزمین معین یا نتیجهٔ ابداع فکر مردم آن سرزمین است، آن چیز از نظر آن مردم باید ملی به حساب آید و احساسات ملی و ناسیونالیستی، آن را در بر می‌گیرد و هر چیزی که از مرز و بوم دیگر آمده است باید برای مردم این سرزمین بیگانه و اجنبی به شمار آید.

ولی این مقیاس مقیاس درستی نیست، زیرا ملت از افراد زیادی تشکیل می‌شود و ممکن است فردی از افراد ملت چیزی را ابداع کند و مورد قبول سایر افراد

واقع نشود و ذوق عمومی آن را طرد کند. بدون شک چنین چیزی نمی‌تواند جنبهٔ ملی به خود بگیرد.

مثلاً ممکن است ملتی یک سیستم اجتماعی مخصوصی را در زندگی خود انتخاب کند و فردی یا افرادی از همان ملت یک سیستم مغایر با سیستم عمومی ابداع و پیشنهاد کنند و مورد قبول عموم واقع نشود. در این صورت، آن سیستم مردود و مطرود را صرفاً به خاطر اینکه از میان مردم برخاسته و مبدع و مبتکر آن یکی از افراد همان ملت بوده نمی‌توان برای آن ملت یک پدیدهٔ ملی دانست، و برعکس ممکن است یک سیستم اجتماعی در خارج از مرزهای یک کشور به وسیلهٔ افرادی از غیر آن ملت طرح شود ولی افراد آن کشور با آغوش باز آن را بپذیرند. بدیهی است در اینجا نمی‌توانیم آن سیستم پذیرفته‌شده را به خاطر آنکه از جای دیگر آمده است بیگانه و اجنبی بخوانیم و یا مدعی شویم که مردمی که چنین کاری کرده‌اند برخلاف اصول ملیت خود عمل کرده و در ملت دیگر خود را هضم کرده‌اند و یا بالاتر، مدعی شویم که چنین مردمی خود را تغییر داده‌اند.

بلی، در یک صورت آن چیزی که از خارج رسیده است بیگانه و اجنبی خوانده می‌شود و پذیرش آن برخلاف اصول ملیت شناخته می‌شود و احیاناً پذیرش آن نوعی تغییر ملیت به شمار می‌آید که آن چیز رنگ یک ملت بالخصوص داشته باشد و از شعارهای یک ملت بیگانه باشد. بدیهی است که در این صورت اگر ملتی شعار ملت دیگر را بپذیرد و رنگ آن ملت را به خود بگیرد، برخلاف اصول ملیت خود عمل کرده است. مثلاً نازیسم آلمان و صهیونیزم یهود رنگ ملیت بالخصوصی دارد؛ اگر افراد یک ملت دیگر بخواهند آن را بپذیرند، برخلاف ملیت خود عمل کرده‌اند.

اما اگر آن چیز رنگ مخصوص نداشته باشد، نسبتش با همهٔ ملتها علی‌السواء باشد، شعارهایش شعارهای کلی و عمومی و انسانی باشد و ملت مورد نظر هم آن را پذیرفته باشد، آن چیز اجنبی و بیگانه و ضدملی شمرده نمی‌شود و به قول طلاب: «لابشرط یجتمع مع الف شرط» یعنی یک طبیعت بی‌رنگ با هر رنگی قابل جمع است، اما «طبیعت بشرط شیء» یعنی طبیعتی که رنگ بخصوصی دارد، با هیچ رنگداری جمع نمی‌شود.

به همین دلیل، حقایق علمی به همهٔ جهان تعلق دارد. جدول فیثاغورس و نسبیت اینشتین به قوم معینی تعلق ندارد و با هیچ ملیتی منافات ندارد، برای اینکه

این حقایق بی‌رنگ است و رنگ و بوی قوم و ملت مخصوصی را ندارد.

به این دلیل، دانشمندان و فیلسوفان و پیامبران به همهٔ جهانیان تعلق دارند، که عقاید و آرمانهای آنها محصور در محدودهٔ یک قوم و ملت نیست.

خورشید از ملت خاصی نیست و هیچ ملتی نسبت به آن احساس بیگانگی نمی‌کند، زیرا خورشید به همهٔ عالم یک نسبت دارد و با هیچ سرزمین وابستگی مخصوص ندارد. اگر بعضی از سرزمینها کمتر از نور خورشید استفاده می‌کنند، مربوط به وضع خودشان است نه به خورشید. خورشید خود را به سرزمینی معین وابسته نکرده است.

پس معلوم شد صرف اینکه یک چیزی از میان یک مردمی برخاسته باشد، ملاک خودی بودن آن نمی‌شود و صرف اینکه چیزی از خارج مرزها آمده باشد، ملاک اجنبی‌بودن و بیگانه‌بودن آن نمی‌شود. همچنانکه سابقهٔ تاریخی ملاک عمل نیست؛ یعنی ممکن است ملتی قرنها یک سیستم خاص اجتماعی را پذیرفته باشد و بعد تغییر نظر بدهد و سیستم نوینی را به جای آن انتخاب کند. مثلاً ما مردم ایران در طول بیست و پنج قرن تاریخ ملی، مانند بسیاری از کشورهای دیگر رژیم استبدادی داشتیم و اکنون کمی بیش از نیم قرن است که رژیم مشروطه را به جای آن انتخاب کرده‌ایم. رژیم مشروطیت را ما ابداع و ابتکار نکردیم، بلکه از دنیای خارج به کشور ما آمده است ولی ملت ما آن را پذیرفته و در راه تحصیل آن فداکاریها کرده است. البته افراد زیادی از همین ملت با سرسختی عجیبی مقاومت کردند، مسلحانه قیام کردند و برای حفظ رژیم استبداد خون خود را ریختند ولی از آنجا که در اقلیت بودند و اکثریت ملت ایران رژیم مشروطیت را پذیرفت و در راه آن فداکاری کرد، آنان شکست خوردند و عاقبت تسلیم ارادهٔ اکثریت شدند.

اکنون آیا ما باید رژیم مشروطه را یک رژیم ملی و خودی بدانیم، یا نظر به اینکه در طول تاریخ زندگی اجتماعی و ملی ما، رژیم ما رژیم استبداد بوده نه رژیم مشروطه و بعلاوه ما ابداع کنندهٔ آن نبوده‌ایم و آن را از جای دیگر اقتباس کرده‌ایم، باید بگوییم رژیم ملی ما رژیم استبدادی است و رژیم مشروطه برای ما یک رژیم بیگانه است؟

اعلامیهٔ حقوق بشر را ما تنظیم نکرده‌ایم و در تنظیم آن هم شرکت نداشته‌ایم و در طول تاریخ ملی ما مسائلی که در آن اعلامیه مطرح است کمتر مطرح شده است،

ولی ملت ما مانند ملتهای دیگر جهان کم و بیش مواد آن را پذیرفته است. اکنون ما از نظر «ملیت ایرانی» دربارهٔ این اعلامیه چه بگوییم؟ سایر ملتهایی که تنظیم‌کنندهٔ این اعلامیه نیستند، دربارهٔ این اعلامیه که از خارج مرزهای کشورشان به آنها رسیده است چه بگویند؟ آیا احساسات ملی ایجاب می‌کند که به حکم سابقهٔ تاریخی و به حکم اینکه این اعلامیه از خارج مرزهای آنها سرچشمه گرفته است، با آن مبارزه کنند؟ آن را اجنبی و بیگانه بدانند؟ یا اینکه به حکم دو اصل مزبور: یکی اینکه این اعلامیه رنگ و بوی ملت خاصی ندارد، دیگر اینکه ملت آن را پذیرفته است، باید آن را خودی و غیر اجنبی بدانند؟

عکس این مطلب را نیز می‌توان در نظر گرفت؛ یعنی ممکن است آیین و مسلک و مرامی از میان ملتی برخیزد اما «ملی» شمرده نشود، از باب اینکه رنگ یک ملت دیگر را دارد، یا از راه اینکه مورد قبول این ملتی که از میان آنها برخاسته واقع نشده است، مثلاً کیش مانوی و مسلک مزدکی از میان ملت ایران برخاسته است ولی نتوانسته است پشتیبانی ملت را به دست آورد، به همین جهت این دو مسلک را نمی‌توان یک پدیدهٔ ملی به شمار آورد.

اساساً اگر این‌گونه امور را به اعتبار ابداع‌کنندگان و پیروان معدودشان «ملی» به حساب آوریم عواطف و احساسات اکثریت را نادیده گرفته‌ایم.

از مجموع مطالبی که گفته شد دانسته می‌شود که از نظر احساسات ملی و عواطف قومی، نه هر چیزی که از وطن برخاست جنبهٔ ملی پیدا می‌کند و نه هر چیزی که از مرز و بوم دیگر آمده باشد بیگانه به شمار می‌رود، بلکه عمده آن است که اولاً بدانیم آن چیز رنگ ملت بالخصوصی دارد یا بی‌رنگ است و عمومی و جهانی است، ثانیاً آیا ملت مورد نظر آن چیز را به طوع و رغبت پذیرفته است یا به زور و اکراه.

اگر هر دو شرط جمع شد، آن چیز خودی و غیراجنبی به شمار می‌رود و اگر این دو شرط جمع نشد، خواه فقط یکی از ایندو موجود باشد و خواه هیچ‌کدام موجود نباشد، آن چیز بیگانه شمرده می‌شود. به هر حال عامل «اینکه این چیز از میان چه ملتی برخاسته است» نه سبب می‌شود که الزاماً آن چیز خودی و ملی محسوب شود و نه سبب می‌شود که اجنبی و بیگانه شمرده شود.

اکنون باید وارد این مبحث بشویم که آیا اسلام در ایران واجد دو شرط هست

یا نیست؟ یعنی آیا اولاً اسلام رنگ ملت مخصوصی مثلاً ملت عرب را دارد یا دینی است جهانی و عمومی و از نظر ملیتها و نژادها بی‌رنگ، و ثانیاً آیا ملت ایران به طوع و رغبت اسلام را پذیرفته است یا خیر؟

آنچه دربارهٔ «ملت» و «ملیت» گفتیم، به اصطلاح طلاب «کبرا»ی بحث بود، اکنون وارد «صغرا»ی بحث بشویم.

انترناسیونالیسم اسلامی

این مسأله مسلّم است که در دین اسلام، ملیت و قومیت به معنایی که امروز میان مردم مصطلح است هیچ اعتباری ندارد، بلکه این دین به همهٔ ملتها و اقوام مختلف جهان با یک چشم نگاه می‌کند و از آغاز نیز دعوت اسلامی به ملت و قوم مخصوصی اختصاص نداشته است، بلکه این دین همیشه می‌کوشیده است که به وسایل مختلف ریشهٔ ملت‌پرستی و تفاخرات قومی را از بیخ و بن برکند.

در اینجا لازم است در دو قسمت بحث کنیم: اول اینکه اسلام از آغاز ظهور خویش داعیهٔ جهانی داشته است، دوم اینکه مقیاسهای اسلامی مقیاسهای جهانی است نه ملی و قومی و نژادی.

داعیهٔ جهانی اسلام

برخی از اروپاییان ادعا می‌کنند که پیغمبر اسلام در ابتدا که ظهور کرد فقط می‌خواست مردم قریش را هدایت کند، ولی پس از آنکه پیشرفتی در کار خود احساس کرد تصمیم گرفت که دعوت خویش را به همهٔ ملل عرب و غیرعرب تعمیم دهد.

این سخن یک تهمت ناجوانمردانه بیش نیست و علاوه بر اینکه هیچ دلیل تاریخی ندارد، با اصول و قرائنی که از آیات اولیهٔ قرآن ـ که بر پیغمبر اکرم نازل شد ـ استفاده می‌شود مباینت دارد.

در قرآن مجید آیاتی هست که نزول آنها در مکه و در همان اوایل کار بعثت پیغمبر اسلام بوده و در عین حال جنبهٔ جهانی دارد.

یکی از این آیات آیه‌ای است در سوره تکویر که از سوره‌های کوچک قرآن است. این سوره از سوره‌های مکیه است که در اوایل بعثت نازل شده است. آن آیه چنین است: «اِنْ هُوَ اِلّا ذِکْرٌ لِلْعالَمینَ»[۱] نیست این مگر یک تذکر و بیدارباش برای تمام جهانیان.

در آیهٔ دیگر که در سورهٔ سبأ است می‌فرماید: «وَ ما اَرْسَلْناکَ اِلّا کافَّةً لِلنّاسِ بَشیراً وَ نَذیراً وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النّاسِ لایَعْلَمونَ»[۲] تو را نفرستادیم مگر آنکه برای همهٔ مردم بشارت‌دهنده و بازدارنده باشی ولی بیشتر مردم نادانند.

نیز در سورهٔ انبیاء می‌فرماید: «وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ»[۳] و هرآینه نوشتیم در زبور پس از ذکر که «زمین» به بندگان صالح من خواهد رسید.

نیز در سورهٔ اعراف می‌فرماید: «یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّی رَسولُ اللهِ اِلَیْکُمْ جَمیعاً»[۴] ای مردم، من فرستادهٔ خدایم بر همهٔ شما.

در قرآن هیچ جا خطابی به صورت «یا اَیُّهَا الْعَرَب» یا «یا اَیُّهَا الْقُرَشیّون» پیدا نمی‌کنید. آری، گاهی در برخی از جاها خطاب «یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا» هست که مطلب مربوط به خصوص مؤمنین است که به پیغمبر صلی الله علیه و آله گرویده‌اند(و در این جهت هم فرق نمی‌کند؛ مؤمن، از هر قوم و ملتی باشد داخل خطاب هست) وگرنه در موارد دیگر که پای عموم در میان بوده عنوان «یا اَیُّهَا النّاسُ» آمده است.

یک مطلب دیگر در اینجا هست که مؤید جهانی‌بودن تعلیمات اسلامی و وسعت نظر این دین است و آن اینکه آیات دیگری در قرآن هست که از مفاد آنها یک نوع «تعزّز» و اظهار بی‌اعتنایی به مردم عرب از نظر قبول دین اسلام استنباط می‌شود. مفاد آن آیات این است که اسلام نیازی به شما ندارد، فرضاً شما اسلام را نپذیرید اقوام دیگری در جهان هستند که آنها از دل و جان اسلام را خواهند پذیرفت. بلکه از مجموع این آیات استنباط می‌شود که قرآن کریم روحیهٔ آن اقوام دیگر را از قوم عرب برای اسلام مناسبتر و آماده‌تر می‌داند. این آیات به خوبی

---

۱. تکویر/۲۷.
۲. سبأ/۲۸.
۳. انبیاء/۱۰۵.
۴. اعراف/۱۵۸.

جهانی‌بودن اسلام را می‌رساند، چنانکه در سورهٔ انعام می‌فرماید: «فَاِنْ یَکْفُرْ بِها هٰؤُلاءِ فَقَدْ وَکَّلْنا بِها قَوْماً لَیْسوا بِها بِکافِرینَ»[1] اگر اینان(اعراب) به قرآن کافر شوند، همانا ما کسانی را خواهیم گمارد که قدر آن را بدانند و به آن مؤمن باشند.

نیز در سورهٔ نساء می‌فرماید: «اِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ اَیُّهَا النّاسُ وَ یَأْتِ بِاٰخَرینَ وَ کانَ اللهُ عَلیٰ ذٰلِکَ قَدیراً»[2] اگر خدا بخواهد شما را می‌برد و دیگران را به جای شما می‌آورد، خداوند بر هر چیزی تواناست.

نیز در سورهٔ محمد صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وَ اِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ ثُمَّ لایَکونوا اَمْثالَکُمْ»[3] اگر شما به قرآن پشت کنید، گروهی دیگر جای شما را خواهند گرفت که مانند شما نباشند.

در ذیل این آیه، حضرت امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «منظور از قوم دیگر، موالی (ایرانیان) هستند».

نیز امام صادق علیه السلام فرمود: «این امر، یعنی پشت کردن مردم عرب بر قرآن، تحقق پیدا کرد و خداوند به جای آنها موالی(یعنی ایرانیان) را فرستاده و آنها از جان و دل اسلام را پذیرفتند»[4].

باری، مقصود ما فعلاً این نیست که بگوییم آن قومِ دیگر ایرانیان بودند و یا غیرایرانیان، بلکه این را می‌خواهیم بگوییم که از نظر اسلام قوم عرب و غیر عرب از نظر قبول یا رد اسلام مساوی بودند، و حتی عربها به خاطر بی‌اعتنایی‌هایی که به اسلام می‌کردند کراراً مورد سرزنش واقع می‌شدند. اسلام می‌خواهد به اعراب بفهماند که آنها چه ایمان بیاورند و چه نیاورند، این دین پیشرفت خواهد کرد زیرا اسلام دینی نیست که تنها برای قوم مخصوصی آمده باشد.

مطلب دیگری که در اینجا خوب است تذکر داده شود این است که این امر یعنی خروج یک عقیده، یک فکر، یک دین و یک مسلک از مرزهای محدود و نفوذ در مرزها و مردم دوردست اختصاص به اسلام ندارد؛ همهٔ ادیان بزرگ جهان بلکه

---

۱. انعام/۸۹.

۲. نساء/۱۳۳. به نقل تفسیر **المیزان**، بیضاوی در تفسیر خود آورده است که وقتی این آیه نازل شد پیغمبر دست به پشت سلمان گذاشت و گفت: آنها قومِ این هستند.

۳. محمد صلی الله علیه و آله /۳۸.

۴. رجوع شود به **مجمع‌البیان**، ج ۹/ص ۱۶۴.

مسلکهای بزرگ جهان، آن اندازه که در سرزمینهای دیگر مورد استقبال قرار گرفته‌اند در سرزمین اصلی که از آنجا ظهور کرده‌اند مورد استقبال قرار نگرفته‌اند. مثلاً حضرت مسیح علیه السلام در فلسطین (منطقه‌ای از مشرق‌زمین) به دنیا آمد و اکنون در مغرب زمین بیش از مشرق، مسیحی وجود دارد. اکثریت عظیم مردم اروپا و آمریکا مسیحی هستند؛ آنها حتی از لحاظ قاره و منطقه نیز با حضرت مسیح جدا هستند. برعکس، خود مردم فلسطین یا مسلمانند یا یهودی؛ اگر مسیحی وجود داشته باشد بسیار کم است. آیا مردم اروپا و آمریکا نسبت به دین مسیح احساس بیگانگی می‌کنند؟

من نمی‌دانم چرا خود اروپاییان که القاکنندهٔ این افکار تفرقه‌انداز هستند هرگز دربارهٔ خودشان این جور فکر نمی‌کنند و فقط به ابزارهای استعماری‌شان این افکار را تلقین می‌کنند. اگر اسلام برای ایرانی بیگانه است، مسیحیت نیز برای اروپایی و آمریکایی بیگانه است.

علت روشن است؛ آنها احساس کرده‌اند که در سرزمینهای شرقی و اسلامی فقط اسلام است که به صورت یک فلسفهٔ مستقل زندگی به مردم آنجا روح استقلال و مقاومت می‌دهد، اگر اسلام نباشد چیز دیگری که بتواند با اندیشه‌های استعماری سیاه و سرخ مبارزه کند وجود ندارد.

بودا نیز ـ چنانکه می‌دانیم ـ در هند متولد شد، اما میلیونها نفر مردم چین و سرزمینهای دیگر به آیین وی گرویده‌اند.

زرتشت اگرچه آیینش توسعه پیدا نکرد و از حدود ایران خارج نشد ولی با اینهمه، مذهب زرتشتی در بلخ بیشتر رواج یافت تا آذربایجان که می‌گویند مهد زرتشت بوده است.

مکه نیز که مهد پیغمبر اسلام بود، در آغاز این دین را نپذیرفت ولی مدینه که فرسنگها از این شهر فاصله داشت از آن استقبال کرد.

از بحث در مذاهب خارج می‌شویم و مرامها و مسلکها را در نظر می‌گیریم. معروفترین و نیرومندترین مسلک اصطلاحی در دنیای امروز «کمونیسم» است. کمونیسم در کجا پیدا شد و از چه مغزی تراوش کرد و چه ملتهایی آن را پذیرفتند؟ کارل مارکس و فردریک انگلس دو نفر آلمانی بودند که پایهٔ کمونیسم امروز را ریختند. کارل مارکس اواخر عمر خود را در انگلستان گذراند. پیش‌بینی خود

مارکس این بود که مردم انگلستان قبل از سایر ملتها به کمونیسم خواهند گروید، ولی ملت آلمان و ملت انگلستان زیر بار این مرام نرفتند و مردم روسیهٔ شوروی آن را پذیرفتند. مارکس هم پیش‌بینی نمی‌کرد که فکر او بجای آلمان و انگلستان در کشور دورافتادهٔ شوروی و یا چین رواج یابد.

باز از این ناسیونالیستهای دوآتشه باید بپرسیم: چرا مردم شوروی و مردم چین احساسات ناسیونالیستی‌شان گل نمی‌کند و کمونیسم را به عذر اینکه از مرزهای خارج کشور رسیده است و ضد احساسات ملی است طرد نمی‌کنند؟ اگر همچو سخنی به آنها بگویید به شما می‌خندند و خواهند گفت:

هین مگو لاحول کادم‌زاده‌ام   من زلاحول آن طرف افتاده‌ام

این موضوع که آیین یا مرامی از محل خودش خارج شود و در جای دیگر اهمیت و نفوذ بیشتر پیدا کند، مسألهٔ تازه‌ای نیست و اسلام در همان آغاز کار این مسأله را پیش‌بینی کرد و با طعن‌زدن به اعرابی که به قرآن کافر بودند، آیندهٔ دنیای پرشکوه خود را در میان ملل دیگر به همگان نوید داد[1].

مقیاسهای اسلامی

زمانی که اسلام ظهور کرد، در میان اعراب مسألهٔ خویشاوندپرستی و تفاخر به قبیله و نژاد به شدت وجود داشت. عربها در آن زمان چندان به عربیت خود نمی‌بالیدند، زیرا هنوز قومیت عربی به صورتی که عرب خود را یک واحد در برابر سایر اقوام ببیند وجود نداشت. واحد مورد تعصب عرب واحد قبیله و ایل بود. اعراب به اقوام و عشایر خویش تفاخر می‌کردند. اما اسلام نه تنها به این احساسات تعصب‌آمیز توجهی نکرد، بلکه با شدت با آنان مبارزه کرد. قرآن کریم در کمال صراحت فرمود: «یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ

---

۱. همچنانکه پس از این مفصلاً خواهید دید، غیر از همان یکی دو قرن اول هیچ‌گاه حجاز بزرگترین مرکز اسلامی نبوده است، بلکه از آن تاریخ به بعد همیشه حوزه‌های بزرگ اسلامی در مصر و بغداد و نیشابور و ماوراءالنهر و مراکز دیگر تشکیل می‌شد و همیشه ملتهای غیرعرب پرچمداران اسلام بوده‌اند.

لِتَعارَفوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ»[۱] یعنی ای مردم، ما همهٔ شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را گروهها و قبیله‌ها قرار دادیم تا بـه ایـن وسـیله یکـدیگر را بشناسید، گرامی ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. این آیـه و بـیانات و تأکید رسول اکرم صلی الله علیه و آله و طرز رفتار آن حضرت با غیر اعراب و نیز قبایل مختلف عرب، راه اسلام را کاملاً مشخص کرد.

بعدها که در اثر تسلط امویان و سیاست ضد اسلامی آنها عـده‌ای از اعـراب عنصر عربیت را پیش کشیدند و آتش تعصبات قومی و نژادی را برافروختند، سایر اقوام مسلمان بالخصوص بعضی از ایرانیان به مبارزه با آنها برخاستند و شعار این دسته آیهٔ فوق بود و خود را «اهل تسویه» یعنی طرفدار مساوات می‌نامیدند و بـه مناسبتِ کلمهٔ «شعوباً» که در آیهٔ مزبور آمده است خود را «شعوبی» می‌خوانـدند. مطابق تفسیر بعضی از مفسرین و روایت امام صادق علیه السلام مقصود از کلمهٔ «قبایل» واحدهایی نظیر واحد عربی است که به صورت قبیله زندگی می‌کنند، و مقصود از کلمهٔ «شعوب» واحدهای ملی است که به صورت یک واحد بزرگتر زندگی می‌کنند. بنابراین، وجه اینکه «شعوبیه» خود را به این نام خوانده‌اند روشن است و این خود می‌رساند که نهضت شعوبی یک نهضت ضد تعصب عربی و یک نهضت طرفداری از اصول اسلامی بوده است؛ لااقل اساس این نهضت چنین بوده است. اگر احیاناً افراد معدودی کار خود را به ضدیت با اسلام کشانده باشند دلیل بـر ضـداسـلامی‌بودن شعوبیان نمی‌شود[۲].

به اعتراف همهٔ مورخین، حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در مواقع زیاد این جمله را تذکر می‌داد: «اَیُّهَا النّاسُ کُلُّکُمْ لِاٰدَمَ وَ اٰدَمُ مِـنْ تُـرابٍ، لافَـضْلَ لِـعَرَبِیٍّ عَـلیٰ عَـجَمِیٍّ اِلّا بِالتَّقْویٰ»[۳] یعنی همهٔ شما فرزندان آدم هستید و آدم از خاک آفریده شده است، عرب نمی‌تواند بر غیر عرب دعوی برتری کند مگر به پرهیزکاری.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در روایتی افتخار به اقـوام گـذشته را یک چـیز گـندناک می‌خواند و مردمی را که بدین گونه از کارها خود را مشغول می‌کنند بـه «جُـعَل»

---

۱. حجرات/۱۳.

۲. دربارهٔ شعوبیه و عکس‌العمل افراطی برخی از آنان در مقابل نژادپرستی اعراب، پس از این توضیحاتی خواهیم داد.

۳. **تحف العقول**، ص ۳۴ و **سیرهٔ** ابن‌هشام، ج ۲/ص ۴۱۴.

[سوسک] تشبیه می‌کند. اصل روایت چنین است: «لِیَدَعْنَ رِجالٌ فَخْرَهُم بِأَقْوامٍ، اِنَّما هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ اَوْ لَیَکونَنَّ اَهْوَنَ عَلَی‌اللهِ مِنَ الْجِعْلانِ الَّتی تَدْفَعُ بِاَنْفِهَا النَّتَنَ»[1] یعنی آنان که به قومیت خود تفاخر می‌کنند، این کار را رها کنند و بدانند که آن مایه‌های افتخار جز زغال جهنم نیستند و اگر آنان دست از این کار نکشند، نزد خدا از جعلهایی که کثافت را با بینی خود حمل می‌کنند پست‌تر خواهند بود.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله سلمان ایرانی و بلال حبشی را همان گونه با آغوش باز می‌پذیرفت که فی‌المثل ابوذر غفاری و مقداد بن اسود کِنْدی و عمار یاسر را، و چون سلمان فارسی توانسته بود گوی سبقت را از دیگران برباید به شرف «سَلْمانُ مِنّا اَهْلَ الْبَیْتِ»[2] نائل شد.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله همواره مراقبت می‌کرد که در میان مسلمین پای تعصبات قومی ــ که خواه‌ناخواه عکس‌العمل‌هایی در دیگران ایجاد می‌کرد ــ به میان نیاید. در جنگ احد یک جوانی ایرانی در میان مسلمین بود. این جوان مسلمان ایرانی پس از آنکه ضربتی به یکی از افراد دشمن وارد آورد، از روی غرور گفت: «خُذْها وَ اَنَا الْغُلامُ الْفارِسِیّ» یعنی این ضربت را از من تحویل بگیر که منم یک جوان ایرانی. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله احساس کرد که هم‌اکنون این سخن تعصبات دیگران را برخواهدانگیخت؛ فوراً به آن جوان فرمود که چرا نگفتی منم یک جوان انصاری[3]؛ یعنی چرا به چیزی که به آیین و مسلکت مربوط است افتخار نکردی و پای تفاخر قومی و نژادی را به میان کشیدی؟

در جای دیگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «اَلا اِنَّ الْعَرَبِیَّةَ لَیْسَتْ بِاَبٍ والِدٍ وَ لٰکِنَّها لِسانٌ ناطِقٌ فَمَنْ قَصُرَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ یَبْلُغْ بِهِ حَسَبُهُ»[4] یعنی عربیت پدر کسی به شمار نمی‌رود و فقط زبان گویایی است. آن که عملش نتواند او را به جایی برساند حسب و نسبش هم او را به جایی نخواهد رساند.

در روضهٔ کافی می‌نویسد: روزی سلمان فارسی در مسجد پیغمبر نشسته بود. عده‌ای از اکابر اصحاب نیز حاضر بودند. سخن از اصل و نسب به میان آمد. هر کسی

---

۱. **سنن** ابی‌داود، ج ۲/ص ۶۲۴.

۲. **سفینة‌البحار**، مادهٔ «سلم».

۳. **سنن** ابی داود، ج ۲/ص ۶۲۵.

۴. **بحارالانوار**، ج ۲۱، ص ۱۳۷.

دربارهٔ اصل و نسب خود چیزی می‌گفت و آن را بالا می‌برد. نوبت به سلمان رسید. به او گفتند: تو از اصل و نسب خودت بگو. این مرد فرزانهٔ تعلیم‌یافته و تربیت‌شدهٔ اسلامی به جای اینکه از اصل و نسب و افتخارات نژادی سخن به میان آورد، گفت: «اَنَا سَلْمانُ بْنُ عَبْدِالله» من نامم سلمان است و فرزند یکی از بندگان خدا هستم، «کُنْتُ ضالاًّ فَهَدانِیَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ بِمُحَمَّدٍ» گمراه بودم و خداوند به وسیلهٔ محمد مرا راهنمایی کرد، «وَ کُنْتُ عائِلاً فَاَغْنانِیَ اللهُ بِمُحَمَّدٍ» فقیر بودم و خداوند به وسیلهٔ محمد مرا بی‌نیاز کرد، «وَ کُنْتُ مَمْلوکاً فَاَعْتَقَنِیَ اللهُ بِمُحَمَّدٍ» برده بودم و خداوند به وسیلهٔ محمد مرا آزاد کرد. این است اصل و نسب و حسب من.

در این بین، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شد و سلمان گزارش جریان را به عرض آن حضرت رساند. رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله رو کرد به آن جماعت که همه از قریش بودند و فرمود: «یا مَعْشَرَ قُرَیْشٍ اِنَّ حَسَبَ الرَّجُلِ دینُهُ، وَ مُروئَتَهُ خُلْقُهُ، وَ اَصْلَهُ عَقْلُهُ»[1] یعنی ای گروه قریش، خون یعنی چه؟ نژاد یعنی چه؟ نسب افتخارآمیز هر کس دین اوست، مردانگی هر کس عبارت است از خلق و خوی و شخصیت و کاراکتر او، اصل و ریشهٔ هر کس عبارت است از عقل و فهم و ادراک او. چه ریشه و اصل نژادی بالاتر از عقل؟! یعنی به جای افتخار به استخوانهای پوسیدهٔ گندیده، به دین و اخلاق و عقل و فهم و ادراک خود افتخار کنید. راستی، بیندیشید ببینید سخنی عالیتر و منطقی‌تر از این می‌توان ادا کرد؟!

تأکیدات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ بی‌اساس بودن تعصبات قومی و نژادی اثر عمیقی در قلوب مسلمانان بالأخص مسلمانان غیرعرب گذاشت. به همین دلیل، همیشه مسلمانان (اعم از عرب و غیرعرب) اسلام را از خود می‌دانستند نه بیگانه و اجنبی، و به همین جهت مظالم و تعصبات نژادی و تبعیضات خلفای اموی نتوانست مسلمانان غیرعرب را به اسلام بدبین کند؛ همه می‌دانستند حساب اسلام از کارهای خلفا جداست و اعتراض آنها بر دستگاه خلافت همیشه بر این اساس بود که چرا به قوانین اسلامی عمل نمی‌شود.

---

۱. **روضهٔ کافی**، ج۸، روایت ۲۰۳.

اسلام ایرانیان

از مجموع آنچه در مباحث گذشته بیان داشتیم مقیاس و میزان ملی بودن یا اجنبی‌بودن یک چیز برای یک ملت روشن شد، و هم روشن شد که اسلام شرط اول اجنبی‌نبودن یعنی بی‌رنگ‌بودن و عمومی و انسانی‌بودن و رنگ یک ملت مخصوص نداشتن را داراست.

معلوم شد مقیاسهای اسلامی مقیاسهای کلی و عمومی و انسانی است نه قومی و نژادی و ملی. اسلام به هیچ‌وجه خود را در محدودهٔ تعصبات ملی و قومی و نژادی محصور نکرده بلکه با آنها مبارزه کرده است.

اکنون می‌خواهیم ببینیم آیا اسلام شرط دوم را داراست یا نه؟ یعنی آیا اسلام در ایران پذیرش ملی داشته است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا پیشرفت اسلام در ایران به خاطر محتوای عالی و انسانی و جهانی آن بوده است و ایرانیان آن را انتخاب کرده‌اند یا همان‌طور که برخی اظهار می‌دارند آیین مزبور را برخلاف تمایلات مردم ایران به آنان تحمیل کرده‌اند؟

البته منظور ما این نیست که تنها عامل گرایش مردم غیرعرب را جهانی و عمومی بودن تعلیمات اسلامی و به عبارت دیگر اصل مساوات اسلامی معرفی کنیم؛ عامل گرایش ملتها به اسلام یک سلسله مزایاست که بعضی فکری و اعتقادی و بعضی اخلاقی و اجتماعی و سیاسی است. تعلیمات اسلامی از طرفی معقول و خردپسند است و از طرف دیگر فطری و مفهوم. تعلیمات اسلامی یک نیروی کشش و جاذبهٔ خاصی دارد که به موجب همان جاذبه ملل مختلف را تحت نفوذ خود قرار داده است. مقیاسهای کلی و عمومی و جهانی اسلام یکی از مزایا و یکی از جنبه‌هایی است که به این دین نیرو و جاذبه داده است. ما فعلاً دربارهٔ سایر مزایای اسلام بحثی نمی‌کنیم. در اینجا به مناسبت بحث «ملیت»، این عامل را مورد نظر قرار می‌دهیم.

در حدود چهارده قرن است که ایرانیان مذاهب سابق خود را کنار گذاشته و آیین مسلمانی را پذیرفته‌اند. در خلال این قرون، صدها میلیون ایرانی با مذهب اسلامی زاده شدند و پس از گذراندن دوران زندگی با همین آیین جان به جان‌آفرین تسلیم کردند.

در میان کشورهای اسلامی شاید ـ جز کشور عربستان سعودی ـ کشوری نداشته باشیم که به اندازهٔ ایران اکثریت مردم آن مسلمان باشند. حتی کشور مصر که خود را عاصمهٔ اسلام می‌داند، به قدر مملکت ایران(البته با حفظ نسبت) مسلمان ندارد. با این حال خوب است روشن بشود که آیا اسلامِ ایرانیان در طول چهارده قرن اجباری بوده یا آنها آن را از روی صمیم قلب پذیرفته‌اند؟

خوشبختانه تاریخ ایران و اسلام با آنهمه دسایسی که استعمارگران می‌خواهند به کار ببرند، کاملاً روشن است و ما برای آنکه خوانندگان گرامی را بهتر با حقیقت آشنا کنیم ناگزیریم تاریخ ایران را ورق بزنیم و ورود اسلام را در این کشور از آغاز مورد بررسی قرار دهیم.

آغاز اسلام ایرانیان

طبق گواهی تاریخ، پیغمبر اکرمﷺ در زمان حیات خودشان پس از چند سالی که از هجرت گذشت، نامه‌هایی به سران کشورهای جهان نوشتند و پیامبری خود را اعلام و آنها را به دین اسلام دعوت کردند. یکی از آن نامه‌ها نامه‌ای بود که به خسروپرویز پادشاه ایران نوشتند و او را به اسلام دعوت کردند، ولی چنانکه همه شنیده‌ایم خسروپرویز تنها کسی بود که نسبت به نامهٔ آن حضرت اهانت کرد و آنرا درید. این خود نشانهٔ فسادی بود که در اخلاق دستگاه حکومتی ایران راه یافته بود. هیچ شخصیت دیگر از پادشاهان و حکام و امپراطوران چنین کاری نکرد؛ بعضی از آنان جواب نامه را با احترام و توأم با هدایایی فرستادند.

خسرو به پادشاه یمن که دست نشاندهٔ حکومت ایران بود دستور داد که دربارهٔ این مرد مدعی پیغمبری که به خود جرأت داده که به او نامه بنگارد و نام خود را قبل از نام او بنویسد، تحقیق کند و عنداللزوم او را نزد خسرو بفرستد.

ولی از آنجا که «یُریدونَ لِیُطْفِؤوا نورَاللهِ بِاَفْواهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ نورِهِ»[۱] هنوز فرستادگان پادشاه یمن در مدینه بودند که خسرو سقوط کرد و شکمش به دست

---

۱. صف/۸.

پسرش دریده شد. رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله قضیه را به فرستادگان پادشاه یمن اطلاع داد. آنها با حیرت تمام خبر را برای پادشاه یمن بردند و پس از چندی معلوم شد که قضیه همچنان بوده که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله خبر داده است. خود پادشاه یمن و عدهٔ زیادی از یمنی‌ها بعد از این جریان مسلمان شدند و همراه آنان گروه زیادی از ایرانیان مقیم یمن نیز اسلام اختیار کردند. در آن زمان به واسطهٔ یک جریان تاریخی ـ که در کتب تاریخی مسطور است ـ عدهٔ زیادی از ایرانیان در یمن زندگی می‌کردند و حکومت یمن یک حکومت صددرصد دست‌نشاندهٔ ایرانی بود.

نیز در زمان حیات پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، در اثر تبلیغات اسلامی عدهٔ زیادی از مردم بحرین ـ که در آن روز محل سکونت ایرانیان مجوس و غیرمجوس بود ـ به آیین مسلمانی درآمدند، و حتی حاکم آنجا که از طرف پادشاه ایران تعیین شده بود مسلمان شد. علیهذا اولین اسلام گروهیِ ایرانیان در یمن و بحرین بوده است.

البته اگر از نظر فردی در نظر بگیریم، شاید اولین فرد مسلمان ایرانی سلمان فارسی است، و چنانکه می‌دانیم اسلام این ایرانی جلیل آنقدر بالا گرفت که به شرف «سَلْمانُ مِنّا اَهْلَ الْبَیْتِ» نایل شد. سلمان نه تنها در میان شیعیان احترام زیاد دارد بلکه در میان اهل تسنن نیز در ردیف صحابهٔ درجهٔ اول به شمار می‌رود. کسانی که به مدینه مشرّف شده‌اند می‌دانند که دورتا دور مسجدالنبی اسماء صحابهٔ بزرگ و ائمهٔ مذاهب اسلامی نوشته شده است؛ یکی از کبار صحابه که نامش در آنجا به عنوان یک صحابهٔ کبیر نقش شده سلمان فارسی است.

همین مقدار سابقهٔ ایرانیان با اسلام در زمان پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله کافی بود که بسیاری از آنان با حقایق اسلامی آشنا شوند. طبعاً این خود وسیله‌ای بود برای اینکه خبر اسلام به ایران برسد و کم و بیش مردم ایران با اسلام آشنا شوند. خصوصاً با توجه به اینکه ـ چنانکه خواهیم گفت ـ وضع دینی و حکومتی آن روز ایران طوری بود که مردم تشنهٔ یک سخن تازه بودند، در حقیقت در انتظار فرج به سر می‌بردند؛ هرگونه خبری از این نوع، به سرعت برق در میان مردم می‌پیچید. مردم طبعاً می‌پرسیدند این دین جدید اصولش چیست؟ فروعش چیست؟

تا آنکه زمان خلافت ابی‌بکر و عمر فرا رسید. در اواخر دورهٔ خلافت ابی‌بکر و تمام دوران خلافت عمر در اثر جنگهایی که میان دولت ایران و مسلمانان پدید آمد، تقریباً تمام مملکت ایران به دست مسلمانان افتاد و میلیونها نفر ایرانی که در این

سرزمین به سر می‌بردند، از نزدیک با مسلمانان تماس گرفتند و گروه گروه دین اسلام را پذیرفتند.

ما در اینجا قسمتی را که جناب آقای عزیزالله عطاردی در زمینهٔ سابقهٔ خدمات ایرانیان تحت عنوان «خدمات ایرانیان به اسلام از کی شروع شد؟» تهیه کرده‌اند که به ماقبل فتوحات نظامی مربوط می‌شود، عیناً درج می‌کنیم[1].

خدمات ایرانیان به اسلام از کی شروع شد؟

«علاقهٔ ایرانیان به دین مقدس اسلام از همان آغاز ظهور این دین مقدس شروع شد. قبل از اینکه شریعت مقدس اسلام توسط مجاهدین مسلمان به این سرزمین بیاید، ایرانیان مقیم یمن به آیین اسلام گرویدند و با میل و رغبت به احکام قرآن تسلیم شدند و از جان و دل در ترویج شریعت اسلام کوشش نمودند و حتی در راه اسلام و مبارزه با معاندین نبی اکرم جان سپردند.

خدمات ایرانیان در انتشار و ترویج دین اسلام نیازمند به تحقیق بسیار دامنه‌داری است و باید گروهی از محققین و کارشناسان معارف اسلامی، هر کدام در موضوعی که تخصص دارند در این مورد بررسی کنند. تاریخ فتوحات اسلامی در شرق و غرب جهان حاکی از جانفشانی و مجاهدت گروهی از مردمان ایرانی است که با خلوص عقیده در راه اسلام ازخودگذشتگی نشان دادند و دشمنان داخلی و خارجی اسلام را سرکوب کردند.

مسلمانان کشورهای شرقی و جنوب شرقی مانند شبه قارهٔ هند و پاکستان، ترکستان شرقی، چین، مالزیا، اندونزی و جزایر اقیانوس هند مرهون فعالیتهای بی‌نظیر ایرانیان مسلمان هستند که با کوشش پیگیری از طریق

---

۱. جناب آقای عطاردی از فضلای بسیار با ارزش و از متتبّعین و مطلعین و کتابشناسان عالیقدر هستند؛ بر بسیاری از نسخ کتب اسلامی در کتابخانه‌های مهم مخصوصاً در هند دست یافته‌اند که بی‌سابقه است و از همهٔ آنها عکسبرداری کرده‌اند؛ کتابی مبسوط دربارهٔ رجال خراسان در دست تألیف دارند که شاید بالغ بر چهل جلد بشود. از خداوند توفیق بیشتر معظمٌ‌له را مسألت می‌نماییم.

دریانوردی و بازرگانی اسلام را به دورترین نقاط آسیا رسانیدند و از طریق تبلیغ و ارشاد، مردم را با دین مقدس اسلام آشنا ساختند.

ایرانیان در کشورهای غربی و شمال افریقا و قارهٔ اروپا و آسیای صغیر نیز در ترویج دین اسلام سهم بسزایی دارند. پس از اینکه اهالی خراسان و نواحی شرقی ایران بر ضد خلافت ضد اسلامی امویان قیام کردند و بساط حکومت آنان را که به نام اسلام بر مردم مسلمان حکومت می‌کردند برانداختند و عباسیان بر اریکهٔ خلافت مستقر شدند، تمام امور کشوری و لشکری ممالک اسلام به دست ایرانیان مخصوصاً خراسانیان افتاد و اینان تمام مناصب سیاسی دولت اسلامی را در شرق و غرب به دست گرفتند.

در عصر مأمون هنگام مراجعت وی به عراق، گروهی از اعیان و اشراف و رجال خراسان با وی همراهی کردند و در عراق ساکن شدند. مأمون چون از کارشکنی بعضی از افراد خاندان خود ناراحت بود تصمیم گرفت مناصب دولتی را به ایرانیان بدهد. از این رو گروهی از بزرگان ایران را به نواحی مصر و شمال افریقا فرستاد تا در آنجا مستقر شده راه نفوذ مخالفین را در آن مناطق بگیرند. مخصوصاً که هنوز دولت امویان در اندلس وجود داشت و عباسیان از این جهت همواره در ناراحتی به سر می‌بردند و از نفوذ آنان جلوگیری می‌کردند.

تحقیق و بررسی دربارهٔ این خاندانهای مهاجر که اکثر از اهل نیشابور، هرات، بلخ، بخارا و فَرغانه بودند، نیاز به نوشتن چند مجلد کتاب دارد و تشریح خدمات ایرانیان شمال افریقا در کتب تاریخ و تراجم رجال علم و ادب به تفصیل ذکر شده است.

ما به طور اختصار فهرستی از فعالیتهای ایرانیان را در دو قسمت یکی قبل از ورود دین اسلام به ایران و دیگر پس از گرایش آنها به اسلام ذیلاً می‌نگاریم. اینک قسمت اول:

ایرانیان در یمن

در اوان تولد حضرت رسول صلی‌الله علیه وآله گروهی ایرانی در یمن، عدن،

حضرموت و ساحل دریای سرخ زندگی می‌کردند و حکومت یمن را نیز در دست داشتند. قبل از بررسی در این موضوع ناگزیر هستیم برای روشن شدن مطلب، علت مهاجرت و اقامت افراد ایرانی را در یمن بررسی کنیم تا موضوع بهتر قابل درک باشد.

در زمان انوشیروان، دولت حبشه از طریق دریا به یمن حمله آورد و حکومت این منطقه را برانداخت. سیف‌بن‌ذی‌یزن پادشاه یمن به دربار انوشیروان آمد تا از وی یاری جوید و حبشیان را از یمن بیرون کند. مورخین نوشته‌اند سیف مدت هفت سال در تیسفون(مدائن) اقامت نمود تا اجازه یافت که با انوشیروان ملاقات کند. سیف‌بن‌ذی‌یزن به انوشیروان گفت: مرا در جنگ با حبشیان یاری کن و گروهی از سربازان خود را با من بفرست تا مملکت خود را بگیرم.

انوشیروان گفت: در آیین من روا نیست که لشکریان خود را فریب دهم و آنها را به کمک افرادی که با من هم‌عقیده نیستند بفرستم. پس از مشورت با درباریان و مشاورینش قرار شد که گروهی از زندانیان محکوم به اعدام را همراه سیف‌بن‌ذی‌یزن به یمن بفرستند تا حبشیان را از آنجا اخراج کنند. این رأی به تصویب رسید و مورد عمل قرار گرفت.

تعداد این جماعت را در حدود هزار نفر نوشته‌اند، و همین جماعت اندک توانستند حبشیان را که عدد آنها از سی‌هزار هم بیشتر بود از پا درآورند و همه را هلاک کنند. فرماندهی ایرانیان در یمن به عهدهٔ شخصی به نام «وهرز» بود. پس از شکست حبشیان و مردن سیف‌بن‌ذی‌یزن، همین «وهرز» ایرانی که نام حقیقی آن «خرزاد» بود در یمن به حکومت رسید و از دولت ایران متابعت می‌کرد.

اسلام «باذان» ایرانی و سایر ایرانیان مقیم یمن

هنگامی که دین مقدس اسلام آشکار شد و نبی اکرم صلی الله علیه و آله دعوت خود را آغاز فرمود، حکومت یمن به دست باذان بن ساسان ایرانی بود. جنگهای حضرت رسول صلی الله علیه و آله با قبایل عرب و مشرکین قریش در زمان همین باذان

شروع شد. باذان از جانب خسرو پرویز بر یمن حکومت می‌کرد و بر سرزمینهای حجاز و تهامه نیز نظارت داشت و گزارش کارهای آن حضرت را مرتباً به خسرو پرویز می‌رسانید.

حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله در سال ششم هجری خسرو پرویز را به دین مقدس اسلام دعوت کرد. وی از این موضوع سخت ناراحت شد و نامهٔ آن جناب را پاره نمود و برای باذان، عامل خود در یمن نوشت که نویسندهٔ این نامه را نزد وی اعزام کند. باذان نیز دو نفر ایرانی را به نام بابویه و خسرو به مدینه فرستاد و پیام خسرو پرویز را به آن جناب رسانیدند. و این اولین ارتباط رسمی ایرانیان با حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده است.

هنگامی که خبر احضار حضرت رسول به ایران به مشرکین قریش رسید، بسیار خوشوقت شدند و گفتند دیگر برای محمد خلاصی نخواهد بود، زیرا ملک‌الملوک خسرو پرویز با وی طرف شده و او را از بین خواهد برد. نمایندگان باذان با حکمی که در دست داشتند در مدینه حضور پیغمبر رسیدند و منظور خود را در میان گذاشتند. حضرت فرمود: فردا بیایید و جواب خود را دریافت کنید. روز بعد که خدمت آن جناب آمدند، حضرت فرمود: شیرویه دیشب شکم پدرش خسرو پرویز را درید و او را هلاک ساخت.

پیغمبر فرمود: خداوند به من اطلاع داد که شاه شما کشته شد و مملکت شما بزودی به تصرف مسلمین درخواهد آمد. اینک شما به یمن بازگردید و به باذان بگویید اسلام اختیار کند؛ اگر مسلمان شد حکومت یمن همچنان با او خواهد بود. نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به این دو نفر هدایایی مرحمت فرمود و آن دو نفر به یمن بازگشتند و جریان را به باذان گفتند. باذان گفت: ما چند روزی درنگ می‌کنیم، اگر این مطلب درست از کار درآمد معلوم است که وی پیغمبر است و از طرف خداوند سخن می‌گوید؛ آنگاه تصمیم خود را خواهیم گرفت. چند روزی بر این قضیه گذشت که پیکی از تیسفون رسید و نامه از طرف شیرویه برای باذان آورد. باذان از جریان قضیه به طور رسمی مطلع شد و شیرویه علت کشتن پدرش را برای وی شرح داده بود. شیرویه نوشته بود که مردم یمن را به پشتیبانی وی دعوت کند و شخصی را

که در حجاز مدعی نبوت است آزاد بگذارد و موجبات ناراحتی او را فراهم نسازد. باذان در این هنگام مسلمان شد و سپس گروهی از ایرانیان که آنها را «ابناء» و «احرار» می‌گفتند، مسلمان شدند و اینان نخستین ایرانیانی هستند که وارد شریعت مقدس اسلام گردیدند.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله باذان را همچنان بر حکومت یمن ابقا کردند و وی از این تاریخ از طرف نبی اکرم بر یمن حکومت می‌کرد و به ترویج و تبلیغ اسلام پرداخت و مخالفین و معاندین را سر جای خود نشانید. باذان در حیات حضرت رسول صلی الله علیه و آله درگذشت و فرزندش شهر بن باذان از طرف پیغمبر به حکومت منصوب شد. وی نیز همچنان روش پدر را تعقیب نمود و با دشمنان اسلام مبارزه می‌کرد.

ارتداد اسود عنسی و مبارزهٔ ایرانیان با وی

پس از مراجعت نبی اکرم صلی الله علیه و آله از حجةالوداع، چند روزی از فرط خستگی مریض شده بستری گردیدند. اسود عنسی از مرض پیغمبر اطلاع پیدا کرد و پنداشت که نبی اکرم صلی الله علیه و آله از این ناخوشی رهایی پیدا نخواهد کرد. از این رو در یمن ادعای نبوت کرد و گروهی را دور خود جمع نمود. عدهٔ کثیری از اعراب یمن پیرامون وی را گرفتند.

ارتداد اسود عنسی نخستین ارتدادی است که در اسلام پدید آمد[1]. عنسی با قبایلی از عرب که پیرامون وی را گرفته بودند به طرف صنعا حمله آورد. شهر بن باذان ایرانی که حاکم حضرت نبی اکرم صلی الله علیه و آله بود و در مرکز صنعا حکومت می‌راند، خود را برای دفع اسود کذّاب که بر ضد اسلام قیام کرده بود آماده ساخت. اسود با هفتصد سوار به جنگ شهر بن باذان آمد و بین ایندو جنگ سختی درگرفت. شهر بن باذان در این جنگ کشته شد و این نخستین فرد ایرانی است که در راه اسلام به شهادت رسید.

---

۱. ابن اثیر در **کامل‌التواریخ**، ج ۲/ص۲۲۸ گوید: «و کانت ردة الاسود أول ردة فی الاسلام علی عهد رسول‌الله».

اسود عنسی پس از کشتن وی با زن شهر بن باذان ازدواج کرد و بر همهٔ یمن تا حضرموت، بحرین، احساء و بیابانهای بین نجد و طائف تسلط پیدا کرد و همهٔ قبائل یمن را مطیع خود ساخت و فقط تنی چند از اعراب تسلیم او نشدند و به طرف مدینهٔ منوره مراجعت نمودند.

پس از کشته شدن شهر بن باذان ریاست ایرانیان را فیروز و دادویه به عهده گرفتند. اینان همچنان در طریقهٔ اسلام و متابعت از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ثابت ماندند و روش باذان و فرزندش شهر بن باذان را از دست ندادند. در این بین، جریان کشته شدن شهر بن باذان و حوادث یمن به اطلاع حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله رسید و مسلمانان مدینه متوجه شدند که جز ایرانیان و جماعتی از عرب، سرزمین یمن مرتد شده پیرامون اسود کذاب را گرفته‌اند.

نامهٔ حضرت رسول به ایرانیان یمن

جشیش دیلمی که از ایرانیان مسلمان یمن بود گوید: حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برای ما نامه نوشتند که با اسود کذاب جنگ کنیم. فرمان پیغمبر اسلام برای فیروز، دادویه و جشیش صادر شده بود و اینان مأمور شده بودند که با دشمنان اسلام به طور آشکار و پنهان جنگ کنند و فرمان حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله را به همهٔ مسلمانان برسانند. فیروز، دادویه و جشیش دیلمی فرمان پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را به همهٔ ایرانیان رسانیدند.

دیلمی گوید: ما شروع کردیم به مکاتبه و دعوت مردم که خود را برای جنگ با اسود عنسی مهیا سازند. در این هنگام اسود از جریان مطلع شد و برای ایرانیان پیامی فرستاد و آنها را تهدید کرد که اگر با وی سر جنگ و ستیز داشته باشند چنان و چنین خواهد شد. ما در پاسخ وی گفتیم: هرگز سر جنگ با شما نداریم. ولکن اسود به سخنان ما اعتمادی پیدا نکرد و همواره از ایرانیان بیم داشت که امکان دارد وی را از پای درآورند.

در این گیر و دار نامه‌هایی از «عامربن‌شهر» و «ذی‌زود» و چند جای دیگر رسید. مردم در این نامه‌ها ما را به جنگ با اسود تشویق می‌کردند و نوید

مساعدت و همراهی می‌دادند. سپس مطلع شدیم که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله برای جماعتی دیگر نیز نامه نوشته‌اند و فرمان داده‌اند که از فیروز و دادویه و دیلمی پشتیبانی کنند و آنان را در مقابل اسود کذاب یاری نمایند. از این رو ما در میان مردم پشتیبان پیدا کردیم.

توطئهٔ ایرانیان برای کشتن اسود عنسی

اسود عنسی از توطئهٔ ایرانیان احساس خطر کرد و دریافت این موضوع به جای حساسی خواهد رسید. جشیش دیلمی گوید: آزاد، زن شهربن‌باذان که در تصرف اسود بود ما را بسیار مساعدت می‌کرد و راهنماییهای وی ما را سرانجام پیروز گردانید. دیلمی گوید: به آزاد گفتم اسود شوهر تو را کشت و همهٔ خویشاوندانت را هلاک کرد و از دم شمشیر گذرانید و زنان را تصرف کرد. آزاد که زنی باغیرت و شهامت بود گفت: به خدای سوگند که من مردی را مانند اسود دشمن نمی‌دارم؛ اسود مردی بی‌رحم است و هیچ حقی را از خداوند مراعات نمی‌کند و به محرم و نامحرم عقیده ندارد.
آزاد گفت: شما تصمیم خود را با من در میان گذارید، من نیز آنچه در منزل اسود می‌گذرد با شما در میان خواهم گذاشت. دیلمی گوید: از نزد آزاد بیرون شدم و آنچه بین من و او جریان پیدا کرد به اطلاع فیروز و دادویه رسانیدم. در این هنگام مردی از در داخل شد و قیس بن عبد یغوث را که با ما همکاری می‌کرد به منزل اسود دعوت کرد. قیس به اتفاق چند نفر به منزل اسود رفتند ولیکن نتوانستند آسیبی به وی برسانند.
در این هنگام بین قیس و اسود سخنانی رد و بدل شد و قیس بار دیگر به منزل فیروز و دادویه و دیلمی مراجعت کرد و گفت: اینک اسود کذاب می‌رسد و شما هر کاری که دلتان می‌خواهد با وی انجام دهید. در این وقت قیس از منزل بیرون شد و اسود با گروهی از اطرافیانش به طرف ما آمد. در نزدیک منزل درحدود دویست گاو و شتر بود. وی دستور داد همهٔ آن گاوان و شتران را کشتند. اسود فریاد زد: ای فیروز، آیا راست است که در نظر داری مرا بکشی و با من جنگ کنی؟ در این وقت اسود حربه‌ای را که

در دست داشت به طرف فیروز حواله کرد و گفت: تو را مانند این حیوانات سر خواهم برید. فیروز گفت: چنین نیست؛ ما هرگز با تو سر جنگ نداریم و قصد کشتن تو را هم نداریم، زیرا تو داماد ایرانیان هستی و ما به احترام آزاد به تو آسیبی نخواهیم رسانید. علاوه که تو اکنون پیغمبری و امور دنیا و آخرت در دست تو قرار دارد.

اسود گفت: باید قسم یاد کنی که نسبت به من خیانت نکنی و وفادار باشی. فیروز سخنانی بر زبان راند و با وی همراهی کرد تا از خانه بیرون شدند. در این هنگام که فیروز به اتفاق اسود از خانه بیرون شده راه می‌رفتند، ناگهان شنید که مردی از وی سعایت می‌کند، اسود هم به این مرد ساعی می‌گوید: فردا فیروز و رفقایش را خواهم کشت. ناگهان اسود متوجه شد که فیروز گوش می‌دهد.

دیلمی گوید: فیروز از نزد اسود مراجعت کرد و جریان غدر و حیلهٔ وی را در میان گذاشت. ما دنبال قیس فرستادیم و او نیز در مجلس ما شرکت کرد. پس از مدتی مشاوره تصمیم گرفتیم بار دیگر با آزاد، زن اسود مذاکره کنیم و جریان را به اطلاع وی برسانیم و از نظر وی نیز اطلاعی به دست آوریم. دیلمی گوید: من نزد آزاد رفتم و موضوع را با وی در میان گذاشتم و همهٔ قضایا را به اطلاع او رسانیدم.

آزاد گفت: اسود همیشه از خود می‌ترسد و هیچ اطمینانی به جانش ندارد. هنگامی که در منزل قرار می‌گیرد تمام اطراف این قصر و راههایی که به آن منتهی می‌شود مورد نظر مأمورین است و حرکت هر جنبنده‌ای را زیر نظر خود می‌گیرند. بنابراین راه وصول به این ساختمان برای افراد عادی امکان ندارد. تنها جایی که اسود بدون حافظ و نگهبان استراحت می‌کند همین اتاق است. شما فقط در این جا می‌توانید او را دریابید و او را از پای درآورید و مطمئن باشید که در اتاق خواب وی جز شمشیر و چراغی چیز دیگری نیست.

دیلمی گوید: من از نزد آزاد بیرون شدم و در نظر داشتم از قصر خارج گردم. در این هنگام اسود از اتاق خارج شد و تا مرا دید بسیار ناراحت گردید. وی در حالی که دیدگانش از فرط غضب سرخ شده بود گفت: از

کجا آمدی و چه کسی به شما اجازه داد بدون اذن من به خانه وارد شوی؟ دیلمی گوید: وی سرم را چنان فشار داد که نزدیک بود از پا درآیم. در این هنگام آزاد از دور جریان را دید و فریاد برآورد: اسود از وی در گذر، و اگر وی فریاد آزاد را نشنیده بود مرا می‌کشت.

آزاد به اسود گفت: وی پسر عموی من است و به دیدن من آمده است. از وی دست بکش. اسود پس از شنیدن این سخنان دست از من برداشت و مرا رها کرد و من از قصر بیرون شدم و به نزد دوستان خود آمده جریان را با آنان در میان گذاشتم. در این هنگام که سرگرم گفتگو در این موضوع بودیم، قاصدی از طرف آزاد آمد و گفت: وقت فرصت است و شما می‌توانید به مقصود خود برسید و هر تصمیمی را که در نظر گرفته‌اید هرچه زودتر به مرحلهٔ عمل درآورید.

به فیروز گفتیم: هرچه زودتر خود را به آزاد برسان. وی به سرعت خود را به آزاد رسانید. آزاد جریان را کاملاً با وی در میان گذاشت. فیروز گوید: ما در خارج ساختمانی که اسود در آن زندگی می‌کرد راهی از زیرزمین به اتاق وی باز کردیم و افرادی را در دهلیز آن قرار دادیم تا در موقع لزوم خود را از خارج به این اتاق برسانند و وی را بکشند. فیروز پس از این مطالب داخل اتاق شد و با آزاد مانند اینکه به دیدن وی آمده است نشست و مشغول گفتگو شدند.

در این هنگام که فیروز با آزاد سرگرم سخن بود، اسود از در وارد شد و چون چشمانش به فیروز افتاد سخت ناراحت شد. آزاد هنگامی که ناراحتی اسود را مشاهده کرد غیرتش به جوش آمد و گفت: وی از خویشاوندان من است و با من نسبت نزدیک دارد. اسود با کمال ناراحتی فیروز را از اتاق خارج کرد و او را از قصر بیرون کشید. چون شب شد فیروز، دیلمی و دادویه هر سه نفر تصمیم گرفتند از راه زیرزمین خود را به اتاق مخصوص اسود برسانند و او را از پای درآورند.

پس از اینکه مقدمات کشتن اسود را از هر جهت فراهم آوردند، نظر خود را با دوستان و همفکران خود در میان نهادند و موضوع را به اطلاع بعضی از قبائل عرب مانند همدان و حمیر رسانیدند. دیلمی گوید: ما شب دست به

کار شدیم و از زیرزمین راهی به اتاق اسود باز کردیم و خود را به درون اتاق وی رسانیدیم. در میان اتاق یک چراغ می‌سوخت و روشنایی مختصری از آن مشاهده می‌شد. ما به فیروز اعتماد داشتیم، زیرا وی مردی شجاع و بی‌باک و هم زورمند و قوی بود. به فیروز گفتیم: بنگر در روشنایی چه چیز می‌بینی؟ فیروز بیرون شد در حالی که مابین او نگهبانان قرار گرفته بودند. هنگامی که بر در اتاق رسید صدای خرخری شنید. معلوم شد اسود در خواب فرو رفته و نفیرش بلند شده است. آزاد، زنش نیز در گوشه‌ای نشسته. هنگامی که فیروز در اتاق رسید ناگهان اسود از خواب پرید و بلند شد و در جای خود نشست و فریاد برآورد: ای فیروز مرا با تو چه کار است؟!

در این هنگام فیروز متوجه شد که اگر مراجعت کند به دست نگهبانان کشته خواهد شد و آزاد نیز هلاک خواهد شد. ناگهان خود را به درون اتاق افکند و خویشتن را به روی اسود انداخت و با وی گلاویز شد و مانند شتر نر بر وی حمله آورد و سرش را گرفت و او را خفه کرد. هنگامی که می‌خواست از اتاق بیرون رود آزاد گفت: مطمئن هستی که این مرد کشته شده و جان از کالبدش درآمده است؟ فیروز گفت: آری کشته شد و تو از وی راحت شدی. فیروز از اتاق بیرون شد و جریان را به اطلاع ماها که در کنار دهلیز زیرزمینی بودیم رسانید. ما نیز داخل اتاق شدیم، در حالی که اسود کذاب هنوز مانند گاو فریاد برمی‌آورد. سپس با کارد بزرگی سرش را از تن وی جدا کردیم و بدین طریق منطقهٔ یمن را از وجود ناپاکش پاک ساختیم.

در این لحظه اضطرابی در حوالی اتاق مخصوص وی پدید آمد و سر و صدا بلند شد. نگهبانان از اطراف و اکناف به طرف ساختمان مسکونی اسود آمدند و فریاد برآوردند: چه شده است؟ آزاد، زن اسود گفت: موضوع تازه‌ای نیست، پیغمبر در حال نزول وحی است!! و در اثر وحی بدین حالت افتاده است. و بدین طریق نگهبانان از اطراف اتاق پراکنده شدند و ما از خطر جستیم.

پس از رفتن نگهبانان بار دیگر سکوت فضای اتاق را فرا گرفت و ما چهار نفر(یعنی فیروز، دادویه، جشیش دیلمی و قیس) در این فکر افتادیم که

رفقای خود را چگونه از این جریان مطلع سازیم. در نظر گرفتیم فریاد بزنیم که اسود را کشتیم، و همین نظریه را در هنگام طلوع فجر به مرحلهٔ عمل درآوردیم. پس از طلوع فجر شعاری را که قرار بود، با صدای بلند اعلام کردیم و در آخر این فریاد، مسلمانان و کفار رسیدند و از وقوع قضیهٔ بزرگی اطلاع پیدا کردند.

دیلمی گوید: سپس شروع کردم به اذان گفتن و با صدای بلند گفتم: «**اشهد انّ محمداً رسول‌الله**» و اعلام کردم که «عیهله» یعنی اسود کذاب دروغ می‌گفت و بدون حق خود را پیغمبر معرفی می‌کرد. در این موقع سر او را به طرف مردم افکندم. پس از این جریان، گروهی از نگهبانان وی که کشته شدن وی را مشاهده کردند شروع کردند به غارت قصر وی و هرچه در آن بود به یغما بردند، و به طور کلی در یک لحظه آنچه در آن کاخ جمع شده بود از بین رفت و تارومار شد. بدین طریق یک ادعای باطل و دروغ که موجب قتل نفوس بی‌شماری گردید نابود شد.

پس از این به اهل صنعا گفتیم هرکس یکی از اصحاب عنسی را مشاهده کرد دستگیر کند. بدین ترتیب گروهی از یاران اسود توقیف گردیدند. هنگامی که طرفداران اسود از جایگاه خود درآمدند مشاهده کردند هفتاد نفر از رفقای آنها مفقودالاثر می‌باشند. دوستان اسود جریان را برای ما نوشتند. ما نیز برای آنان نوشتیم آنچه را که آنها در دست دارند برای ما واگذارند و ما نیز آنچه را در اختیار داریم به زمین خواهیم گذاشت.

این پیشنهاد به مرحلهٔ عمل درآمد ولیکن یاران اسود بعد از این نتوانستند همدیگر را ملاقات کنند و تصمیمات جدیدی بگیرند، و ما کاملاً از شر آنان آسوده شدیم. اصحاب اسود بعد از کشته شدن وی به بیابانهای بین صنعا و نجران پناه بردند و دیگر از مداخله در امور ممنوع شدند. در این هنگام کلیهٔ عمّال و حکام حضرت رسول اکرمﷺ به طرف مرکز حکومت و محل خود رفتند و بار دیگر اوضاع و احوال به حال عادی برگشت.

خبر کشته شدن اسود به سرعت به اطلاع مسلمانان در مدینهٔ منوره رسید. عبدالله بن عمر روایت می‌کند: در شبی که اسود کذاب کشته شد، از طریق وحی خبر کشته شدن وی به اطلاع نبی اکرمﷺ رسید و حضرت

فرمودند: عنسی کشته شد و قتل وی به دست مبارک که از یک خانوادهٔ مبارک می‌باشد واقع گردیده است. مسلمانان از حضرت رسول ﷺ پرسیدند: کدام مرد وی را کشت؟ فرمود: فیروز.

ایام حکومت و ریاست اسود در یمن و نواحی آن سه ماه به طول انجامید. فیروز گوید: چون اسود را کشتیم، اوضاع و احوال به صورت عادی درآمد و مانند روزهای قبل از وی بار دیگر امن و آرامش سرزمین یمن را فرا گرفت. معاذبن جبل که از طرف پیغمبر ﷺ امام جماعت اهل یمن بود و در دورهٔ اسود خانه‌نشین شده بود، بار دیگر دعوت شد که نماز را از سرگیرد و اقامهٔ جماعت کند. ما از هیچ چیز باک نداشتیم جز اندکی از سواران طرفدار اسود که در اطراف یمن پراکنده شده بودند. در این هنگام که اوضاع و احوال آرام شده بود، خبر درگذشت نبی اکرم ﷺ رسید و بار دیگر آرامش به هم خورد و رشتهٔ امور از هم گسیخته گردید.

مبارزهٔ ایرانیان یمن با گروهی از مرتدین عرب

قیس بن عبد یغوث که با فیروز و سایر ایرانیان مقیم یمن با اسود کذاب مبارزه می‌کردند، پس از درگذشت حضرت رسول مرتد شد و با فیروز به جنگ پرداخت. قیس بن عبد یغوث تصمیم گرفت که نخست فیروز را بکشد، زیرا فیروز با کشتن کذاب عنسی در میان مردم یمن شهرتی به هم رسانیده بود و اهمیت فوق‌العاده‌ای برایش قائل بودند.

قیس با حیله و مکر و نقشه‌های شیطانی فیروز را مستأصل کرد و بار دیگر اوضاع و احوال یمن مخصوصاً اوضاع مسلمانان ایرانی پریشان شد و مسلمانان هستهٔ مرکزی و نگهبان حقیقی و فداکار خود را از دست دادند.

قیس بن عبد یغوث در یمن از سه نفر مسلمان که هر سه ایرانی بودند ترس و واهمه داشت و اینان عبارت بودند از: فیروز، دادویه و جشیش دیلمی. هنگامی که خبر ارتداد قیس بن عبد یغوث به مدینه رسید، ابوبکر که تازه به خلافت رسیده بود، به چند نفر نامه نوشت که از فیروز و مسلمانان ایرانی که موجب هلاک اسود کذاب شدند پشتیبانی کنند.

قیس هنگامی که شنید ابوبکر چنین نامه‌ای نوشته، برای ذوالکلاع نوشت که خود و اصحابش با ایرانیان جنگ کنند و آنان را از خاک یمن اخراج نمایند ولیکن ذوالکلاع و یارانش به قیس اعتنا نکردند و پیشنهاد او را رد نمودند.

قیس هنگامی که دید کسی او را یاری نمی‌کند، تصمیم گرفت به هر طریق که شده ولو با مکر و فریب ایرانیان را از پا درآورد و فیروز و دادویه و دیلمی را که سرکردگان آنها به شمار می‌روند بکشد.

قیس برای اصحاب اسود کذاب که در کوهها پراکنده بودند و با فیروز و ایرانیان سخت دشمن بودند، دعوتنامه فرستاد و از آنان درخواست نمود که با فیروز و ایرانیان مسلمان جنگ کنند و قیس را یاری نمایند. در اثر این دعوت جماعتی از اصحاب اسود عنسی در صنعا اجتماع نمودند و خود را برای جنگ با ایرانیان آماده ساختند.

در این هنگام اهل صنعا از این جریان اطلاع پیدا کردند و از اسرار و حقایق پشت پرده که توسط قیس بن عبد یغوث انجام می‌گرفت مطلع شدند.

قیس با فیروز و دادویه به مشورت پرداخت و با مکر و حیله اوضاع و احوال را بر آنها وارونه جلوه داد و از این دو نفر دعوت کرد که فردا با هم غذا بخورند. اینان نیز دعوت وی را پذیرفتند و قرار شد در موعد مقرر در منزل وی حاضر شوند.

نخست دادویه به خانهٔ قیس وارد شد و بلافاصله توسط گروهی که قبلاً آماده شده بودند کشته شد. پس از چند لحظه فیروز از راه رسید. همینکه وارد خانه شد، شنید دو زن از پشت‌بام با همدیگر می‌گویند این مرد هم الآن کشته خواهد شد، همان طور که قبل از رسیدن او دادویه را کشتند.

فیروز پس از شنیدن این سخن بلافاصله از منزل بیرون شد و یاران قیس چون این را بدیدند وی را تعقیب کردند، لیکن نتوانستند او را دریابند.

فیروز به سرعت تمام از آن حوالی دور شد و در بین راه جشیش دیلمی را دید که وی برای شرکت در ناهار به منزل قیس می‌رود. بلافاصله خود را به وی رسانید و جریان را گفت، و بدون درنگ هر دو به طرف کوه خولان رفتند و در آنجا در نزد خویشاوندان فیروز قرار گرفتند.

فیروز و جشیش هر دو از کوه بالا رفتند و یاران قیس با دیدن این وضع مراجعت نمودند. در این هنگام که فیروز از صنعا بیرون شده بود بار دیگر اصحاب اسود عنسی به فعالیت پرداختند.

پس از استقرار فیروز در کوه خولان گروهی از مسلمانان عرب و ایرانی بار دیگر اطراف فیروز را گرفتند. فیروز همهٔ این حوادث را به مدینه گزارش داد.

رؤسای قبایل عرب از یاری فیروز و ایرانیان مسلمان دست برداشتند و راه بر اسود کذاب گرفتند. قیس دستور داد همهٔ ایرانیان را از یمن اخراج کنند و به آنان دستور دادند هرچه زودتر به سرزمین خود مراجعت کنند. زنان و فرزندان فیروز و دادویه را نیز مجبور کردند از یمن بیرون روند.

هنگامی که فیروز از این جریان اطلاع پیدا کرد، تصمیم گرفت که با قیس بن عبد یغوث جنگ کند. فیروز برای چند قبیله از اعراب نوشت که وی را در جنگ مرتدین یاری کنند.

در این موقع گروهی از طایفهٔ عقیل که به حمایت از فیروز و ایرانیان برخاسته بودند، بر سواران قیس که ایرانیان را از یمن بیرون می‌کردند تاختند و ایرانیان را از دست آنان نجات دادند.

قبیلهٔ عک نیز به طرفداری از فیروز بپاخاستند و موفق شدند جماعت دیگری از ایرانیان را که در اسارت اعراب مرتد قرار داشتند آزاد سازند. قبیلهٔ عقیل و عک متفقاً مردان خود را به یاری فیروز فرستادند و همگان بر مرتدین که در رأس آنها قیس قرار داشت حمله آوردند. در نتیجه، قیس بن عبد یغوث شکست خورد و از میدان جنگ فرار کرد و یاران اسود عنسی نیز از هم پاشیدند.

پس از فرار کردن قیس و ازهم‌پاشیدن لشکریان وی، خود او سرانجام به دست مهاجربن ابی‌امیه اسیر شد. او را بند کرده به مدینه بردند. ابوبکر از وی بازجویی کرد که چرا دادویه ایرانی را کشتی؟ گفت: من او را نکشته‌ام؛ وی را به طور نهانی کشتند و معلوم نیست کشندهٔ او چه مردی بوده است. ابوبکر نیز سخن وی را پذیرفت و از قتل او درگذشت. شاید این اولین موردی باشد که در آن حقوق اسلامی پایمال شده و تبعیض نژادی و تعصب

قومی به کار رفت و برتری عرب را بر عجم بـه کـار بسـتند، زیـرا هـمه می‌دانستند که قیس مرتد شده و با دشمنان اسلام نیز همکاری می‌کند و دادویه مسلمان ایرانی برای دفاع از اسلام کشته شده است.»[۱]

شکست ایرانیان از مسلمانان

مسألهٔ برخورد مسلمانان با دولت ایران و سرانجام پیروز شدن آنان بر حکومت ساسانی یکی از مسائلی بود که عظمت و واقعیت اسلام را در نظر ایـرانـیان بـهتر جلوه‌گر می‌ساخت.

در روزگاری که مسلمانان با دولت ساسانی می‌جنگیدند، کشور ایران با همهٔ اغتشاشات و ازهم‌پاشیدگی‌هایی که داشت از نظر نظامی بسیار نیرومند بود. ایرانِ آن روز در مقایسه با مسلمانانِ آن روز طرف نسبت نبود. در آن زمان دو قـدرت درجهٔ اول بر جهان حکومت می‌کرد: ایران و روم. سایر کشورها یا تحت‌الحمایهٔ آنها بودند یا باجگزار آنها. ایرانیان آن روز چه از نظر سرباز و اسلحه و وسایل جنگی و چه از نظر کثرت جمعیت و چه از نظر آذوقه و تجهیزات و امکانات دیگر، برتری فوق‌العاده‌ای نسبت به مسلمانان داشتند. اعراب مسلمان حتی با فنون جـنگی آن روز در سطحی که ایرانیان و رومیان آشنا بودند، آشنا نبودند. اعراب فنون جنگی را به طور کامل نمی‌دانستند، لهذا احدی در آن زمان نمی‌توانست آن شکست عظیم ایران را به دست اعراب مسلمان پیش‌بینی کند.

در اینجا ممکن است گفته شود که علت پیروزی مسلمانان، شـور ایـمانی و هدفهای روشن و ایمان و اعتقاد آنها به رسالت تاریخی‌شان و اطمینان کـامل بـه پیروزی و بالأخره ایمان و اعتقاد محکم آنان نسبت به خدا و روز جزا بود.

البته در اینکه این حقیقت در این پیروزی خیلی دخـیل بـوده است حـرفی نیست. فداکاریها و جانبازیهای آنان و سخنانی که از آنان در آن اوقات باقی مانده نشان می‌دهد که ایمان آنان به خدا و قیامت و صدق رسالت نبی‌اکرم صلّی الله علیه و آله و رسالت

---

۱. پایان قسمت اول نوشتهٔ آقای عطاردی. قسمت دوم نوشتهٔ معظمٌ‌له در بخش دوم کتاب ذکر خواهد شد. مآخذ و منابع این قسمت نیز در پایان آن قسمت خواهد آمد.

تاریخی خودشان کامل بوده است؛ معتقد بوده‌اند جز خدا را نباید پرستش کرد و مللی را که غیر خدا را به هر شکل و هر صورت پرستش می‌کنند باید نجات داد؛ برای خود رسالتی قائل بوده‌اند که توحید الهی و عدل اجتماعی را برقرار کنند، طبقات مظلوم را از چنگ طبقات ستمگر رها سازند.

سخنانی که در مواقع مختلف در مقام تشریح هدفهای خود گفته‌اند، نشان می‌دهد که صددرصد آگاهانه گام برمی‌داشته‌اند و هدف مشخص و معینی داشته‌اند و واقعاً به تمام معنی نهضتی را رهبری می‌کرده‌اند، واقعاً آنچنان بوده‌اند که علی علیه السلام توصیف می‌کند: «وَ حَمَلوا بَصائِرَهُمْ عَلیٰ اَسْیافِهِمْ»[۱] همانا بینشهای روشن خویش را بر دوش شمشیرهای خویش حمل می‌کردند. اما جیره‌خواران استعمار، ناجوانمردانه نهضت اسلامی را در ردیف حملهٔ اسکندر و مغول قرار می‌دهند.

اینها همه درست، ولی تنها قدرت روحی و ایمانی آنان کافی نبود که چنین فتوحاتی نصیب آنها بشود. هرچه باشد محال است جمعیت کمی، آنهم با آن شرایطی که گفتیم بتواند با حکومتی همچون حکومت ساسانی مقابله کند و آن را بکلی محو و نابود سازد[۲].

جمعیت آن روز ایران را در حدود ۱۴۰ میلیون تخمین زده‌اند[۳] که گروه بی‌شماری از آنان سرباز بودند و حال آنکه تمام سربازان اسلام در جنگ ایران و روم به شصت هزار نفر نمی‌رسیدند و وضع طوری بود که اگر مثلاً ایرانیان عقب‌نشینی می‌کردند این جمعیت در میان مردم ایران گم می‌شدند، ولی با اینهمه ـ چنانکه گفتیم ـ حکومت ساسانی به دست همین عده برای همیشه محو و نابود شد.

پس علت اساسی شکست ایران را در جای دیگری باید جستجو کنیم.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۴۸ . این تعبیر را امیرالمؤمنین برای مؤمنین زمان رسول خدا آورده است.

۲. همان طور که اصحاب حضرت امام حسین(ع) با آنهمه ایمانشان در مدت قلیلی به دست سپاهیان یزید کشته شدند. همین اعراب مسلمان در اروپا پیشروی کردند، اما پس از آنکه مقاومت شدیدی در برابرشان شد خواه‌ناخواه فتوحاتشان در اروپا متوقف گشت. پس معلوم می‌شود یکی از علل پیروزی مسلمانان این بود که مقاومت شدید و جدی در برابر آنها نمی‌شد، بلکه در اثر نابسامانیهای داخلی کشورهای فتح شده، مقدمشان گرامی داشته می‌شد.

۳. این تخمین از آقای سعید نفیسی است در کتاب **تاریخ اجتماعی ایران**.

ناراضی بودن مردم

حقیقت این است که مهمترین عامل شکست حکومت ساسانی را باید ناراضی‌بودن ایرانیان از وضع دولت و آیین و رسوم اجحاف‌آمیز آن زمان دانست.

این نکته از نظر مورخین شرقی و غربی مسلّم است که رژیم حکومت و اوضاع اجتماعی و دینی آن روز به قدری فاسد و خراب بود که تقریباً همهٔ مردم از آن ناراضی بودند.

این نارضایی ناشی از جریانهای چند سال اخیر بعد از خسرو پرویز نبود، زیرا اگر روح مردمی به اساس یک رژیم یا یک آیین خوشبین باشد، نارضایی موقت سبب نمی‌شود که هنگامی که دشمن مشترک رو می‌آورد آن مردم نجنگند. برعکس، اگر روح ملی زنده باشد هرچند اوضاع ظاهر خراب باشد، در این‌گونه مواقع ملت خود را جمع و جور می‌کند، اختلافات داخلی را کنار می‌گذارد و یکدست به دفع دشمن مشترک می‌پردازد، همچنانکه نظیر آن را در تاریخ زیاد دیده‌ایم.

معمولاً هجوم دشمن سبب اتحاد بیشتر و از میان رفتن اختلافات داخلی می‌شود، اما این به شرطی است که یک روح زنده در آن مملکت ـ که از مذهب یا حکومت آنان سرچشمه بگیرد ـ وجود داشته باشد.

در عصر خودمان می‌بینیم که اعراب با آن‌همه اختلافات و تفرقه‌ها که در میانشان هست و استعمار هم آن را دامن می‌زند، وجود دشمن مشترک یعنی اسرائیل عامل وحدت آنها شده است؛ قوای آنان را تدریجاً جمع و جور می‌کند، شعور آنها را یکدست می‌کند. این خود دلیل است که یک روح زنده در این ملت وجود دارد.

اجتماع آن روز ایران یک اجتماع طبقاتی عجیبی بود با همهٔ عوارض و آثاری که در این گونه اجتماعات هست، تا آنجا که حتی آتشکده‌های طبقات مختلف با هم فرق داشت. فرض کنید که میان ما مساجد اغنیا از مساجد فقرا جدا باشد؛ چه روحی در مردم بیدار می‌شود؟! طبقات بسته بود، هیچ‌کس حق نداشت از طبقه‌ای وارد طبقهٔ دیگر بشود، کیش و قانون آن روز هرگز اجازه نمی‌داد که یک بچه کفشدوز و یا کارگر بتواند باسواد بشود؛ تعلیم و تعلم تنها در انحصار اعیان‌زادگان و موبدزادگان بود.

دین زرتشت در اصل هرچه بود، به قدری در دست موبدها فاسد شده بود که ملت باهوش ایران هیچ‌گاه نمی‌توانست از روی صمیم قلب به آن عقیده داشته باشد و حتی ـ آنچنانکه محققین گفته‌اند ـ اگر هم اسلام در آن‌وقت به ایران نیامده بود، مسیحیت تدریجاً ایران را مسخّر می‌کرد و زرتشتی‌گری را از میان می‌برد. روشنفکران و باسوادان آن روز ایران و همچنین مراکز علمی و فرهنگی ایران آن‌روز را مسیحیان تشکیل می‌داده‌اند نه زردشتیان. زردشتیان آنچنان دچار غرور و تعصبهای خشک و سنتهای غلط بودند که نمی‌توانستند دربارهٔ علم و فرهنگ و عدالت و آزادی بیندیشند. و در واقع مسیحیت بیش از زردشتی‌گری از ورود اسلام به ایران زیان دید، زیرا زمینهٔ بسیار مناسبی را از دست داد.

بی‌علاقگی مردم ایران نسبت به حکومت و دستگاه دینی و روحانیتشان، سبب می‌شد که سربازان آنها در جنگها با میل و رغبت علیه مسلمانان نجنگند و حتی در بسیاری از موارد به آنها کمک کنند[۱].

ادوارد براون در جلد اول تاریخ ادبیات ایران، صفحهٔ ۲۹۹ می‌گوید:

«این مسأله(آیا اسلام به زور به ایران تحمیل شده یا ایرانیان به رغبت اسلام را پذیرفته‌اند؟) را پروفسور آرنولد، استاد دارالفنون علیگره در کتاب نفیس خود دربارهٔ تعلیمات اسلام به وجه بسیار خوبی ثابت نموده است. آرنولد به بی‌تابی موبدان بی‌گذشت زرتشتی اشاره می‌کند و می‌گوید موبدان نه تنها نسبت به علمای سایر ادیان بلکه در برابر کلیهٔ فرق مخالف ایران و مانویان و مزدکیان و عرفای مسیحی(گنوستیک) و امثالهم تعصب

---

۱. مرحوم محمد قزوینی در **بیست مقاله** آورده است که:

«ایرانیان خائن و عرب‌مآب آنوقت از اولیاء امور و حکام ولایات و مرزبانان اطراف به محض اینکه حس کردند که در ارکان دولت ساسانی تزلزل روی داده و قشون ایران در دو سه دفعه از قشون عرب شکست خورده‌اند، خود را به دامان عربها انداخته و نه تنها آنان را در فتوحاتشان کمک کردند و راه و چاه را به آنها نمودند، بلکه سرداران عرب را به تسخیر سایر اراضی که در قلمرو آنان بود و هنوز قشون عرب به آنها حمله نکرده بود دعوت کردند و کلید قلاع و خزائن را دودستی به آنان تسلیم کردند به شرط اینکه عربها آنان را به حکومت نواحی باقی بگذارند».

مرحوم قزوینی این داستان را فقط به عنوان مذمت کسانی که به لشکر اسلام راه و چاه نشان دادند نقل کرده است و حال آنکه باید دید چرا آنان دست از حکومت ساسانی کشیدند؟ برای چه به کسانی که به قول ناسیونالیستهای ایرانی بیگانه بودند، راه و چاه را نشان دادند؟ آیا این جز به خاطر آن بوده است که آنان از دولت ساسانی و از آیینی که پشتیبان آن بود ناراضی بودند و آسایش خود را در پیروی از مسلمانان می‌دانستند؟

نشان می‌دادند و بدین سبب به شدت مورد بی‌مهری و نفرت جماعات زیادی قرار گرفته بودند. رفتار ستمگرانه موبدان نسبت به پیروان سایر مذاهب و ادیان سبب شد که دربارهٔ آیین زرتشت و پادشاهانی که از مظالم موبدان حمایت می‌کردند، حس بغض و کینهٔ شدید در دل بسیاری از اتباع ایران برانگیخته شود و استیلای عرب به منزلهٔ نجات و رهایی ایران از چنگال ظلم تلقی گردد.»

ادوارد براون سپس به سخنان خود چنین ادامه می‌دهد:

«... و مسلّم است که قسمت اعظم کسانی که تغییر مذهب دادند، به طیب خاطر و به اختیار و ارادهٔ خودشان بود. پس از شکست ایران در قادسیه، فی‌المثل چهار هزار سرباز دیلمی(نزدیک بحر خزر) پس از مشاوره تصمیم گرفتند به میل خود اسلام آورند و به قوم عرب ملحق شوند. این عده در تسخیر جلولا به تازیان کمک کردند و سپس با مسلمین در کوفه سکونت اختیار کردند و اشخاص دیگر نیز گروه گروه به رضا و رغبت به اسلام گرویدند.»

قانون و آیین و حکومت ایران مقارن ظهور اسلام طوری بود که قاطبهٔ ملت ایران را وامی‌داشت برای متابعت از حکومت و آیین تازه‌ای خود را آماده کنند و به همین جهت بود که وقتی ایران به دست مسلمانان فتح شد، مردم ایران علاوه بر اینکه عکس‌العمل مخالفی از خود نشان ندادند، خود برای پیشرفت اسلام زحمات طاقت‌فرسایی کشیدند.

آقای دکتر صاحب‌الزمانی در کتاب دیباچه‌ای بر رهبری می‌گویند:

«توده‌های مردم نه تنها در خود در برابر جاذبهٔ جهان‌بینی و ایدئولوژی ضدتبعیض طبقاتی اسلام مقاومتی احساس نمی‌کردند، بلکه درست در آرمانِ آن همان چیزی را می‌یافتند که قرنها به بهای آه و اشک و خون خریدار و جان‌نثار و مشتاق آن بودند و عطش آن را از قرنها در خود احساس می‌کردند...»[۱]

«توده‌های نسل اول ایران در صدر اسلام، در برابر آرمان رهایی‌بخش

---

۱. **دیباچه‌ای بر رهبری**، ص ۲۵۵.

آیین نو نه تنها با شعارهای تبلیغاتی مردم‌فریب خوش‌ظاهر بی‌باطن روبرو نگشتند، نه تنها فقط پیامبر اسلام بارها تصریح کرده بود که «من انسانی همانند شما هستم» و یا «بین سیاه حبشی و سید قرشی جز به پرهیزکاری و تقوا تفاوتی وجود ندارد»، بلکه عملاً نیز روش حکومت خلفای راشدین بویژه علی را در حد خواب و خیال افسانه‌آمیزی، بی‌پیرایه‌تر از آنچه خود می‌خواستند و آرزویش را در دل داشتند ساده یافتند... یکی از حساس‌ترین لحظات برخورد این دو جهان‌بینی (برخورد سنت منحط ساسانی و آیین نو اسلام) را در بسیج علی امیرالمؤمنین هنگام لشکرکشی به شام با کشاورزان آزادشدهٔ ایرانی شهر «انبار» بر ساحل فرات می‌یابیم. این برخورد موجب تقریر یکی از شیواترین و تکان‌دهنده‌ترین خطبه‌های علی است که از این پیشوای بی‌نظیر تاریخ جهانداری و سیاست، برای همیشه برای عبرت رهبران آیندهٔ جهان بر جای مانده است... نیروی عراق به سوی شام بسیج کرده بود؛ دهگانان شهر زیبای انبار بر ساحل فرات به آیین ایران قدیم صف بسته بودند تا موکب همایون امیرالمؤمنین را... استقبال کنند. چون نوبت رسید پیش دویدند. علی را که از سربازان دیگر امتیازی نداشت با هلهله و شادباش و شادی تلقی کردند. آن پیشوای بزرگ از رسم تعظیم و تکریم ایرانیان نسبت به پیشوای خویش با بیانی پرلطف اینچنین انتقاد می‌کند: ... پروردگار متعال از این عمل راضی نیست؛ در نظر امیرالمؤمنین هم سخت ناپسند و مکروه است، احرار و آزادگان نیز هرگز به چنین ننگی تن درنمی‌دهند... فکر کنید آیا خردمند خشم خداوند را به بهای مشقت و زحمت خویش خریدار است؟...»[۱]

آقای دکتر صاحب‌الزمانی سپس چنین می‌گوید:

«اسلام نقطهٔ عطفی را در فلسفهٔ رهبری توده‌ها به میان کشیده بود؛ «شبان» را برای حراست «گله» می‌دانست، نه گله را برای اطفاء خون‌آشامی شبان گرگ‌سیرت. اسلام حماسهٔ آزادی توده‌ها به شمار می‌رفت. رهبر برای مردم یا مردم برای رهبر؟ این بود پرسش تازه‌ای که اسلام در برابر فلسفهٔ

---

۱. همان، ص ۲۶۷ـ۲۷۰.

سیاسی دنیای قدیم و ایران ساسانی به وجود آورده بود. در جنگهای هفتصدسالهٔ ایران و روم هیچ‌گاه چنین مسأله‌ای در برابر توده‌ها مطرح نگشته بود. سیاست خودکامهٔ هر دو امپراطوری یکی بود: مردم برای رهبر، توده‌ها فدای طبقات ممتاز[1]... بارگاه بی‌پیرایهٔ علی در کوفه قرار داشت و موالی و ایرانیان با آن تماس نزدیک داشتند. سادگی آن را تنها به وصف نمی‌شنیدند بلکه به رأی‌العین با دیدگان خویش به خوبی می‌دیدند. از این رو اگر توده‌های ستمدیدهٔ ایرانی بدین دعوت لبیک اجابت گفتند شگفتی ندارد.»[2]

نفوذ آرام و تدریجی

هرچه روزگار می‌گذشت، بر علاقه و ارادت ایرانیان نسبت به اسلام و بر هجوم روزافزون آنان به اسلام و ترک کیشها و آیینهای قبلی و آداب و رسوم پیشین افزوده می‌شد.

بهترین مثال، ادبیات فارسی است. هرچه زمان گذشته است، تأثیر اسلام و قرآن و حدیث در ادبیات فارسی بیشتر شده است. نفوذ اسلام در آثار ادبا و شعرا و حتی حکمای قرون ششم و هفتم به بعد بیشتر و مشهودتر است تا شعرا و ادبا و حکمای قرون سوم و چهارم. این حقیقت از مقایسهٔ آثار رودکی و فردوسی با آثار مولوی و سعدی و نظامی و حافظ و جامی کاملاً هویداست.

در مقدمهٔ کتاب احادیث مثنوی[3] پس از آنکه می‌گوید: «از قدیمترین عهد، تأثیر مضامین احادیث در شعر پارسی محسوس است» و به اشعاری از رودکی استشهاد می‌کند، می‌گوید:

«از اواخر قرن چهارم که فرهنگ اسلامی انتشار تمام یافت و مدارس در نقاط مختلف تأسیس شد و دیانت اسلام بر سایر ادیان غالب آمد و مقاومت زرتشتیان در همهٔ بلاد ایران با شکست قطعی و نهایی مواجه گردید و

۱. همان، ص ۲۷۲.

۲. همان، ص ۳۲۳.

۳. تألیف مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر.

فرهنگ ایران به صبغهٔ اسلامی جلوه‌گری آغاز نهاد و پایهٔ تعلیمات بر اساس ادبیات عربی و مبانی دین اسلام قرار گرفت، بالطبع توجه شعرا و نویسندگان به نقل الفاظ و مضامین عربی فزونی گرفت و کلمات و امثال و حکم پیشینیان(قبل از اسلام) در نظم و نثر کمتر می‌آمد. چنانکه به حسب مقایسه، در سخن دقیقی و فردوسی و دیگر شعرای عهد سامانی و اوایل عهد غزنوی نام زرتشت و اوستا و بوذرجمهر و حکم وی بیشتر دیده می‌شود تا در اشعار عنصری و فرخی و منوچهری که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم می‌زیسته‌اند.»

نیز تاریخ نشان می‌دهد که هرچه استقلال سیاسی ایرانیان بیشتر شده، اقبال آنها به معنویات و واقعیات اسلام فزونی یافته است.

طاهریان و آل بویه و دیگران که نسبتاً استقلال سیاسی کاملی داشتند، هرگز به فکر این نیفتادند که اوستا را دوباره زنده کنند و دستورات آن را سرمشق زندگی خود قرار دهند، بلکه برعکس با تلاشهای پیگیر برای نشر حقایق اسلامی کوشش می‌کردند.

ایرانیان پس از صد سال که از فتح ایران به دست مسلمانان گذشت، نیروی نظامی عظیمی به وجود آوردند. دستگاه خلافت اموی در اثر اجحافات و انحرافات از تعلیمات اسلامی مورد بی‌علاقگی عموم مسلمانان ـ بجز اعرابی که روی تعصب عربی گام برمی‌داشتند ـ واقع شد. ایرانیان با قدرت و نیروی خود توانستند خلافت را از خاندان اموی به خاندان عباسی منتقل کنند. قطعاً در آن زمان اگر می‌خواستند حکومت مستقل سیاسی تشکیل دهند و یا آیین کهن خویش را تجدید کنند، برای آنان کاملاً مقدور بود ولی در آن وقت نه به فکر تأسیس حکومت مستقل در برابر دستگاه خلافت افتادند و نه به فکر تجدید آیین کهن و دورافکندن آیین جدید. تا آن وقت تصور می‌کردند با تغییر خلافت از دودمانی به دودمان دیگر می‌توانند به آرزوی خود که زندگی در ظل یک حکومت دینی اسلامی در پرتو قرآن کریم بود نایل گردند.

تا آنکه دورهٔ بنی‌العباس پیش آمد و از دودمان عباسی نیز ناراضی شدند. در دورهٔ بنی‌عباس جنگ میان طاهربن‌الحسین و سپاه ایرانی به طرفداری از مأمون از یک طرف، و علی‌بن‌عیسی و سپاهیان عرب به طرفداری امین از طرف دیگر واقع

شد. غلبۀ طاهر بن الحسین بر سپاهیان طرفدار امین بار دیگر نشان داد که قدرت نظامی در اختیار ایرانیان است. در عین حال، در این موقع نیز ایرانیان نه به فکر استقلال سیاسی افتادند و نه به فکر اینکه دین اسلام را کنار بگذارند. ایرانیان هنگامی به فکر استقلال سیاسی افتادند که از حکومتهای عربی و اینکه آنها یک حکومت واقعاً اسلامی باشند صددرصد مایوس شدند.

اما در عین حال تنها به استقلال سیاسی قناعت کردند و نسبت به آیین مقدس اسلام سخت وفادار ماندند. اغلب ایرانیان در دورۀ استقلال سیاسی ایران مسلمان شده‌اند. استقلال سیاسی ایران از اوایل قرن سوم هجری شروع شد و تا آن وقت هنوز بسیاری از مردم ایران به کیشها و آیینهای قدیم از قبیل زرتشتی و مسیحی و صابی و حتی بودایی باقی بودند. سفرنامه‌هایی که در قرن سوم و چهارم نوشته شده حکایت می‌کند که تا آن زمانها در ایران آتشکده‌ها و کلیساهای فراوان وجود داشته است، بعدها کم‌کم از عدد آنها کاسته شده و جای آنها را مساجد گرفته است.

تاریخ‌نویسان اسلامی خاندانهای چندی را از ایرانیان نام می‌برند که تا قرنهای دوم و سوم، بلکه تا قرن چهارم هجری همچنان به دین زرتشت باقی بوده‌اند و در اجتماع مسلمانان، محترم می‌زیسته‌اند و سپس آن دین را ترک کرده‌اند. می‌گویند: سامان جدّ اعلای سامانیان که از احفاد سلاطین ساسانی است و خود از بزرگان بلخ بوده است در حدود قرن دوم، و جدّ اعلای خاندان قابوس که آنها نیز حکومت و فرمانروایی یافتند در قرن سوم، و مهیار دیلمی شاعر زبردست و معروف ایرانی در اواخر قرن چهارم هجری به دین اسلام گرویدند.

مردم طبرستان و قسمتهای شمالی ایران تا سیصد سال پس از هجرت هنوز دین جدید را نشناخته بودند و با دولت خلفا به دشمنی برمی‌خاستند. بیشتر مردم کرمان در تمام مدت خلافت امویها زردشتی ماندند و در روزگار اصطخری (صاحب کتاب المسالک‌والممالک) زردشتیان فارس اکثریت را تشکیل می‌داده‌اند. مَقْدِسی صاحب کتاب احسن‌التقاسیم نیز که از مورخان و جغرافی‌نویسان بزرگ جهان اسلام است و خود به ایران مسافرت کرده است، در صفحۀ ۳۹ و ۴۲۰ و ۴۲۹ کتاب خود از زردشتیان فارس و نفوذ بسیار آنها و احترام آنها نزد مسلمانان که از سایر اهل ذمّه محترم‌تر بوده‌اند یاد کرده است.

بنا به گفتۀ این مورخ، در جشنهای زردشتیان در آن‌وقت همۀ بازارهای شهر را

آذین می‌بسته‌اند و در عیدهای نوروز و مهرگان، مردم شهر در سرور و شادی با ایشان هماهنگ می‌شده‌اند. مقدسی در صفحهٔ ۳۲۳ احسن‌التقاسیم راجع به مذهب اهل خراسان می‌گوید: «در آنجا یهودی بسیار است و مسیحی کم و اصنافی از مجوس در آنجا هستند». مسعودی مورخ اسلامی متوفّیٰ در نیمهٔ اول قرن چهارم که او نیز به ایران مسافرت کرده است و با اینکه ایرانی نیست به تاریخ ایران و آثار ایران علاقهٔ خاصی نشان می‌دهد در کتاب التنبیه و الاشراف صفحات ۹۱ و ۹۲ از خاندان محترمی از مردم اصطخر نام می‌برد که کتاب تاریخ جامعی از دورهٔ ساسانیان در دست داشته‌اند و مسعودی از آن کتاب استفاده کرده است. مسعودی حتی نام موبد زمان خود را می‌برد. معلوم می‌شود موبد زردشتیان به اعتبار عدهٔ فراوان زردشتی شخصیت ممتازی به شمار می‌آمده است.

مسعودی در جلد اول مروج الذهب صفحهٔ ۳۸۲ تحت عنوان «فی ذکر الاخبار عن بیوت النیران و غیرها» از آتشکده‌های زردشت یاد می‌کند. از آن جمله از آتشکده‌ای در «دارابجرد» نام می‌برد و می‌گوید: در این تاریخ که سال ۳۳۲ هجری است، آن آتشکده موجود است و مجوس آن اندازه که به آتش آن آتشکده احترام می‌گزارند و آن را تعظیم و تقدیس می‌کنند، آتش هیچ آتشکدهٔ دیگر را چنین تعظیم نمی‌کنند.

اینها همه می‌رساند که ـ چنانکه گفتیم ـ ایرانیان تدریجاً اسلام را پذیرفته‌اند و اسلام تدریجاً و مخصوصاً در دوره‌های استقلال سیاسی ایران بر کیش زرتشتی غلبه کرده است. عجیب این است که زرتشتیان در صدر اسلام که دورهٔ سیادت سیاسی عرب است، آزادی و احترام بیشتری داشته‌اند از دوره‌های متأخرتر که خود ایرانیان حکومت را به دست گرفته‌اند. هر اندازه که ایرانیان مسلمان می‌شدند اقلیت زردشتی وضع نامناسبتری پیدا می‌کرد، و ایرانیان مسلمان از اعراب مسلمان تعصب بیشتری علیه زردشتی‌گری ابراز می‌داشتند و ظاهراً همین تعصبات ایرانیان تازه‌مسلمان سبب شد که عده‌ای از زرتشتیان از ایران به هند مهاجرت کردند و اقلیت پارسیان هند را تشکیل دادند.

در اینجا بد نیست سخن مستر فرای، نویسندهٔ کتاب میراث باستانی ایران را از صفحهٔ ۳۹۶ آن کتاب نقل کنیم. او می‌گوید:

«از منابع اسلامی چنین برمی‌آید که استخر در فارس که یکی از دو کانون

آیین زرتشتی در ایران ساسانی(کانون دیگرش در شیز آذربایجان) بود، در روزگار اسلام نیز همچنان شکوفان ماند. اندک اندک شبکهٔ آتشگاهها با کم‌شدن زردشتیان رو به کاستی نهاد. با اینهمه بیشتر مردم فارس تا قرن دهم میلادی همچنان به آیین زرتشت وفادار ماندند و پس از آن تا روزگار کشورگشایی سلجوقیان در سدهٔ یازدهم باز گروه انبوهی زرتشتی در فارس می‌زیستند. شرح جالبی از پیکار میان مسلمانان و زرتشتیان در شهر کازرون در زمان ابواسحاق ابراهیم بن شهریار الکازرونی که بنیانگذار یکی از فرقه‌های متصوفان است و در سال ۱۰۳۴ میلادی درگذشته است، در دست داریم.

بسیاری از زرتشتیان به راهنمایی این شیخ به اسلام گرویدند ولی از این کتاب(کتاب **معجم‌البُلدان** یاقوت) و نیز از کتابهای دیگر اسلامی چنین برمی‌آید که موقعیت زرتشتیان همچنان استوار بوده است.

عامل کازرون در روزگار آل بویه که از آنجا بر سراسر فارس فرمان می‌راند زرتشتی بود و «خورشید» نام داشت. وی در دیدهٔ فرمانروای بویهی شیراز چنان پایگاه بلندی داشت که این شاهزادهٔ بویهی فرمان داد تا شیخ کازرونی نزد او برود و سرزنشهای او را به سبب آشوبی که برای مسلمان‌کردن مردم برپا کرده بود بشنود(ص ۱۱۷ ـ ۱۲۱). مسلمانان و زرتشتیان دو گروه عمدهٔ فارسی بودند و مسیحیان و یهود بسیار اندک بودند.»

در صفحهٔ ۳۹۹ می‌نویسد:

«هر چه بر دامنهٔ اندیشه‌های اسلامی افزوده می‌شد جنبشهای گوناگون مانند صوفیگری و شیعیگری رونق می‌یافت و در نتیجه پناهگاهی برای ایرانیانی که نمی‌توانستند از اندیشه‌های کوتاه و توسعه نیافتهٔ زرتشتی پیروی کنند پدید می‌آمد. هنگامی که فرمانروایان دیلمی ایران به تشیع گرویدند و بخشهای غربی ایران را از دست خلیفه بدر بردند و سرانجام در سال ۹۴۵ میلادی(۳۳۴ هجری) بر بغداد دست یافتند، آیین زرتشت رو به زوال نهاد. دیگر آل بویه اسلام و زبان عربی را برگزیدند، زیرا که این هر دو جنبهٔ بین‌المللی گرفته بود و حال آنکه زرتشتیان به محلات مخصوص

زرتشتی‌نشین رانده شده بودند. چنین می‌نماید که روی هم رفته آل‌بـویهٔ شیعی‌مذهب در برابر پیروان مذهبهای دیگر مسامحه و بـردباری پـیشه کرده بودند، زیرا خلفای سنی و بسیاری از گماشتگان رسمی سنی‌مذهب را بر سر کارها بر جای می‌گذاشتند. چنانکه گفتیم عامل زرتشتی کازرون نیز از جملهٔ این‌گونه‌کسان بود. اما آل‌بویه بیشتر دلبستگی به سنتهای عربی خاندان علی علیه السلام و فرهنگ اسلامی داشتند تا به سربلندی‌های گـذشتهٔ ایران؛ مثلاً عضدالدوله یکی از پادشاهان آل‌بویه در سـال ۹۵۵ مـیلادی (۳۴۴ هجری) دستور داد تا کتیبه‌ای در تخت جمشید به عربی بکنند.»

چه عاملی سبب شد که قرنها بعد از زوال سیادت سیاسی عرب، مردم ایـران گرایش بیشتری نسبت به اسلام نشان بدهند؟ آیا جز جاذبهٔ اسلام و سازگاری آن با روح ایرانی چیز دیگری در کار بوده است؟

خود حکومتهای مستقل ایرانی که از لحاظ سیاسی دشمن حکومتهای عربی بودند، بیش از حکومتهای عربی پاسدار اسلام و مؤیّد و مروّج عـلمای اسـلام و مشوّق خدمتگزاران اسلام بودند؛ دانشمندان را در تألیف و تصنیف کتابهای اسلامی و در تعلیم علوم اسلامی کمک می‌کردند.

شور و هیجانی که ایرانیان نسبت به اسلام و علوم اسلامی در طول چهارده قرن اسلام حتی در دو قرن اول ـ که سرجان ملکم انگلیسی نام آنها را «دو قرن سکوت» گذاشته است ـ نشان دادند، هم از نظر اسلام بی‌سابقه بود و هم از نظر ایران؛ یعنی نه ملت دیگری غیر از ایرانی آن‌قدر شور و هیجان و عشق و خدمت نسبت به اسلام نشان داده است و نه ایرانیان در دورهٔ دیگری برای هدف دیگری (چه ملی و چـه مذهبی) این‌قدر شور و هیجان نشان داده‌اند.

ایرانیان پس از استقلال بدون هیچ مزاحمتی می‌توانستند آیین و رسوم کـهن خود را احیا کنند ولی نکردند، بلکه بیشتر به آن پشت کردند و به اسلام رو آوردند، چرا؟ چون آنها اسلام را با عقل و اندیشه و خـواسـته‌های فـطری خـود سـازگار می‌دیدند، هیچ‌گاه خیال تجدید آیین و رسومی را که سالها موجب عذاب روحی آنان بود در سر نمی‌پروراندند و این سنتی است که طبق شهادت تاریخ در طول این چهارده قرنی که اسلام به ایران آمده است همچنان باقی و پابرجاست. و اگر ملاحظه می‌کنید که افراد معدود معلوم‌الهویه‌ای در این روزگار و احیاناً زمـانهای گـذشته

سخن از تجدید آیین و رسوم قدیم به میان آورده‌اند، نباید آنها را به حساب ملت ایران آورد[۱] چه، ایرانیان ـ همان‌طور که پس از این نیز مفصلاً شرح خواهیم داد ـ بارها نشان داده‌اند که از خود اعراب، اسلام را با روحیات خود سازگارتر دانسته‌اند و دلیل آن اینهمه خدمات صادقانه‌ای است که آنان در طول این چهارده قرن به اسلام و قرآن نموده‌اند؛ خدماتی که با اخلاص و ایمان عجیبی همراه بوده است و ما به یاری خدا در صفحات آینده شرح نسبتاً جامعی پیرامون برخی از خدمات ارزندهٔ آنان خواهیم داد تا همگان بدانند که ملت ایران چگونه با جان و دل آیین مسلمانی را پذیرفته و آن را موافق با عقل و اندیشه و تنها پاسخگوی خواسته‌های وجدانی خود دانسته است. و همین حقیقت است که ما را به یاد فرمایش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌اندازد که فرمود: «به خدا قسم من روزی را می‌بینم که همین ایرانیان که شما برای اسلام با آنان می‌جنگید، با شما بجنگند تا شما را مسلمان کنند.»

□

دو جریان در ایران پیش آمده و سبب شده است که عده‌ای دانسته یا ندانسته مغالطه کنند و آنها را نوعی مقاومت و عکس‌العمل مخالف از طرف ایرانیان در مقابل اسلام و لااقل در مقابل اعراب قلمداد کنند: احیای زبان فارسی و دیگر مذهب تشیع. از این رو لازم است ما دربارهٔ این دو پدیده که یکی به زبان رسمی ما مربوط است و دیگری به مذهب رسمی ما، تا آنجا که با این مسأله ارتباط دارد بحث و تحقیق نماییم.

زبان فارسی

یکی از مسائلی که بهانه قرار داده شده تا آیین مسلمانی را بر ایرانیان تحمیلی

۱. خوشبختانه از آغاز اسلام تاکنون هر وقت کسانی به بهانهٔ تجدید آیین و رسوم کهن ایران سر و صدایی بپا کرده‌اند، با عکس‌العمل شدید ملت ایران روبرو گردیده‌اند به طوری که بهافریدها و سنبادها و بابک‌ها و مازیارها به دست کسانی چون ابومسلم و افشین ایرانی و سربازهای بی‌شمار همین کشور تارومار شدند. ولی معلوم نیست چرا نغمه‌سازان استعمار اینهمه سرکوب‌کنندگان نهضتهای ضداسلامی را نادیده می‌گیرند و تنها کسانی چون بابک را به حساب ملت ایران می‌آورند، همان بابکی که وقتی می‌خواست به ارمنستان فرار کند به او گفته شد هر جا بروی خانهٔ خودت می‌باشد، چه تو زنها و دخترهای بی‌شماری را آبستن کرده‌ای و از بسیاری از آنان بچه داری(**کامل** ابن اثیر).

نشان دهند، این است که می‌گویند: ایرانیان در طول این تاریخ زبان خود را حفظ کردند و آن را در زبان عربی محو و نابود نساختند.

شگفتا! مگر پذیرفتن اسلام مستلزم این است که اهل یک زبان، زبان خود را کنار بگذارند و به عربی سخن گویند؟ شما در کجای قرآن یا روایات و قوانین اسلام چنین چیزی را می‌توانید پیدا کنید؟

اصولاً در مذهب اسلام که آیین همگانی است مسألهٔ زبان مطرح نیست. ایرانیان هرگز در مخیّله‌شان خطور نمی‌کرد که تکلم و احیای زبان فارسی مخالف اصول اسلام است، و نباید هم خطور می‌کرد.

اگر احیای زبان فارسی به خاطر مبارزه با اسلام بود، چرا همین ایرانیان این‌قدر در احیای لغت عربی، قواعد زبان عربی، صرف و نحو عربی، معانی و بیان بدیع و فصاحت و بلاغت زبان عربی کوشش کردند و جدیت نمودند؟ هرگز اعراب به قدر ایرانیان به زبان عربی خدمت نکرده‌اند. اگر احیای زبان فارسی به خاطر مبارزه با اسلام یا عرب یا زبان عربی می‌بود، مردم ایران به جای اینهمه کتاب لغت و دستور زبان و قواعد فصاحت و بلاغت برای زبان عربی، کتابهای لغت و دستور زبان و قواعد بلاغت برای زبان فارسی می‌نوشتند و یا لااقل از ترویج و تأیید و اشاعهٔ زبان عربی خودداری می‌کردند. ایرانیان نه توجه‌شان به زبان فارسی به عنوان ضدیت با اسلام یا عرب بود و نه زبان عربی را زبان بیگانه می‌دانستند. آنها زبان عربی را زبان اسلام می‌دانستند نه زبان قوم عرب، و چون اسلام را متعلق به همه می‌دانستند زبان عربی را نیز متعلق به خود و همهٔ مسلمانان می‌دانستند.

حقیقت این است که اگر زبانهای دیگر از قبیل فارسی، ترکی، انگلیسی، فرانسوی، آلمانی زبان یک قوم و ملت است، زبان عربی تنها زبان یک کتاب است. مثلاً زبان فارسی زبانی است که تعلق دارد به یک قوم و یک ملت؛ افرادی بی‌شمار در حیات و بقای آن سهیم بوده‌اند؛ هریک از آنها به تنهایی اگر نبودند، باز زبان فارسی در جهان بود. زبان فارسی زبان هیچ‌کس و هیچ کتاب به تنهایی نیست، نه زبان فردوسی است و نه زبان رودکی و نه نظامی و نه سعدی و نه مولوی و نه حافظ و نه هیچ کس دیگر، زبان همه است ولی زبان عربی فقط زبان یک کتاب است به نام قرآن. قرآن تنها نگهدارنده و حافظ و عامل حیات و بقای این زبان است. تمام آثاری که به این زبان به وجود آمده، در پرتو قرآن و به خاطر قرآن بوده است. علوم

دستوری که برای این زبان به وجود آمده، به خاطر قرآن بوده است.

کسانی که به این زبان خدمت کرده‌اند و کتاب نوشته‌اند، به خاطر قرآن بوده است. کتابهای فلسفی، عرفانی، تاریخی، طبی، ریاضی، حقوقی و غیره که به این زبان ترجمه یا تألیف شده، فقط به خاطر قرآن است. پس حقاً زبان عربی زبان یک کتاب است نه زبان یک قوم و یک ملت.

اگر افراد برجسته‌ای برای این زبان احترام بیشتری از زبان مادری خود قائل بودند، از این جهت بود که این زبان را متعلق به یک قوم معین نمی‌دانستند بلکه آن را زبان آیین خود می‌دانستند و لهذا این کار را توهین به ملت و ملیت خود نمی‌شمردند. احساس افراد ملل غیرعرب این بود که زبان عربی زبان دین است و زبان مادری آنها زبان ملت.

مولوی پس از چند شعر معروف خود در مثنوی که به عربی سروده است:

اُقتلونی اُقتلونی یا ثقات　　　إنّ فی قتلی حیوة فی حیوة

می‌گوید:

پارسی گو، گرچه تازی خوشتراست　　　عشق را خود صد زبان دیگر است

مولوی در این شعر، زبان عربی را بر زبان فارسی که زبان مادری اوست ترجیح می‌دهد، به این دلیل که زبان عربی زبان دین است.

سعدی در باب پنجم گلستان حکایتی به صورت محاوره با یک جوان کاشغری ـ که مقدمهٔ نحو زمخشری می‌خوانده است ـ ساخته است. در آن حکایت از زبان فارسی و عربی چنان یاد می‌کند که زبان فارسی زبان مردم عوام است و زبان عربی زبان اهل فضل و دانش.

حافظ در غزل معروف خود می‌گوید:

اگرچه عرض هنر پیش یار بی‌ادبی است

زبان خموش ولکن دهان پر از عربی است

از قراری که مرحوم قزوینی در بیست مقاله نوشته است، یکی از عنکبوتان گرفتار تارهای حماقت ـ که از برکت نقشه‌های استعماری فعلاً کم نیستند ـ همیشه از حافظ گله‌مند بوده است که چرا در این شعر زبان عربی را هنر دانسته است؟!

اسلام ـ چنانکه پیش از این گفتیم ـ به ملت یا قوم و دستهٔ مخصوصی توجه ندارد که بخواهد زبان آنها را رسمی بشناسد و زبان قوم دیگر را از رسمیت بیندازد.

زیدبن ثابت ـ به نقل مسعودی در التنبیه والاشراف ـ به دستور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله زبانهای فارسی، رومی، قبطی، حبشی را از افرادی که در مدینه بودند و یکی از این زبانها را می‌دانستند آموخته بود و سمت مترجمی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را داشت. در تواریخ نقل شده است که حضرت امیر علیه السلام گاهی به فارسی تکلم می‌کرده‌اند.

به طور کلی آیین و قانونی که متعلق به همهٔ افراد بشر است نمی‌تواند روی زبان مخصوصی تکیه کند، بلکه هر ملتی با خط و زبان خود ـ که خواه ناخواه مظهر یک نوع فکر و ذوق و سلیقه است ـ می‌تواند بدون هیچ مانع و رادعی از آن پیروی کند.

بنابراین اگر می‌بینید ایرانیان پس از قبول اسلام باز به زبان فارسی تکلم کردند، هیچ جای تعجب و شگفتی نیست و به تعبیر دیگر، ایندو به یکدیگر ربطی ندارد که مغرضان آن را نشانهٔ عدم تمایل ایرانیان به اسلام بدانند.

اصولاً تنوع زبان علاوه بر اینکه مانع پذیرش اسلام نیست وسیله‌ای برای پیشرفت بیشتر این دین هم محسوب می‌شود؛ چه هر زبانی می‌تواند به وسیلهٔ زیباییهای مخصوص خود و قدرت مخصوص خود خدمت جداگانه‌ای به اسلام بنماید. یکی از موفقیتهای اسلام این است که ملل مختلف با زبانها و فرهنگهای گوناگون آن را پذیرفته‌اند و هریک به سهم خود و با ذوق و فرهنگ و زبان مخصوص خود خدماتی کرده‌اند.

اگر زبان فارسی از میان رفته بود، ما امروز آثار گرانبها و شاهکارهای اسلامی ارزنده‌ای همچون مثنوی و گلستان و دیوان حافظ و نظامی و صدها اثر زیبای دیگر که در سراسر آنها مفاهیم اسلامی و قرآنی موج می‌زند و پیوند اسلام را با زبان فارسی جاوید ساخته‌اند نداشتیم.

چه خوب بود که چند زبان دیگر همچون زبان فارسی در میان مسلمین وجود داشت که هریک می‌توانستند با استعداد مخصوص خود به اسلام خدمت جداگانه‌ای بنمایند. این اولاً.

ثانیاً، زبان فارسی را چه کسانی و چه عواملی زنده نگاه داشتند؟ آیا واقعاً ایرانیها خودشان زبان فارسی را احیا کردند یا عناصر غیرایرانی در این کار بیش از ایرانیها دخالت داشتند؟ و آیا حس ملیت ایرانی عامل این کار بود یا یک سلسله عوامل سیاسی که ربطی به ملیت ایرانی نداشت؟

طبق شواهد تاریخی بنی‌عباس که از ریشهٔ عرب و عرب‌نژاد بودند، از خود

ایرانیها بیشتر زبان فارسی را ترویج می‌کردند و این بدان جهت بود که آنها برای مبارزه با بنی‌امیه که سیاستشان عربی بود و بر اساس تفوق عرب بر غیرعرب سیاست ضدعربی پیشه کردند. و به همین دلیل است که اعراب ناسیونالیست و عنصرپرست امروز، بنی‌امیه را مورد تجلیل قرار می‌دهند و از بنی‌العباس کم و بیش انتقاد می‌کنند.

بنی‌العباس به خاطر مبارزه با بنی‌امیه که اساس سیاستشان قومیت و نژاد و عنصرپرستی عربی بود با عربیت و هرچه موجب تفوق عرب بر غیرعرب بود مبارزه می‌کردند، عنصر غیرعرب را تقویت می‌کردند و اموری را که سبب می‌شد کمتر غیرعرب تحت تأثیر عرب قرار بگیرند نیز تقویت می‌کردند، و به همین جهت به ترویج زبان فارسی پرداختند و حتی با زبان عربی مبارزه کردند.

ابراهیم امام که پایه‌گذار سلسلهٔ بنی‌عباس است، به ابومسلم خراسانی نوشت: «کاری بکن که یک نفر در ایران به عربی صحبت نکند و هر کس را که دیدی به عربی سخن می‌گوید بکش»[۱].

مستر فرای در صفحهٔ ۳۸۷ کتاب خود می‌گوید:

«به عقیدهٔ من خود تازیان در گسترش زبان فارسی در مشرق یاری کرده‌اند و این خود موجب برافتادن زبان سُغدی و لهجه‌های دیگر آن سرزمین شد.»

در **ریحانة الادب** می‌نویسد:

«در سال صد و هفتاد هجری که مأمون به خراسان رفت و هریک از افاضل نواحی به وسیلهٔ خدمتی و مدحتی تقرب می‌جسته‌اند، ابوالعباس مروزی نیز که در سخنوری به هر دو زبان تازی و دری مهارتی بی‌نهایت داشت، مدحت ملمّعی مخلوط از کلمات فارسی و عربی نظم و در حضور مأمون انشاء کرد و بس پسندهٔ طبع شد و به انعام هزار دینار(هزار اشرفی طلای هیجده نخودی) به طور استمرار قرین افتخار گردید. از آن پس، فارسی‌زبانان بدان شیوه رغبت کردند و طریقهٔ نظم فارسی را که بعد از غلبهٔ عرب متروک بوده مسلوک داشتند.

۱. نقل از **خطط** مقریزی.

از ابیات قصیدهٔ او در مدح مأمون:

ای رسانیده به دولت، فرق خود بر فرقدین
گسترانیده به فضل و جود بر عالم یدین
مر خلافت را تو شایسته، چو مردم دیده را
دین یزدان را تو بایسته، چو رخ را هر دو عین
کس بدین منوال پیش از من چنین شعری نگفت
مر زبان پارسی را هست با این نوع بین
لیک از آن گفتم من این مدحت تو را تا این لغت
گیرد از مدح و ثنای حضرت تو زیب و زین»[۱]

از طرف دیگر در طول تاریخ بسیاری از ایرانیان ایرانی‌نژاد مسلمان را می‌بینیم که چندان رغبتی به زبان فارسی نشان نمی‌دادند. مثلاً طاهریان و دیالمه و سامانیان که همه از نژاد ایرانی خالص بوده‌اند در راه پیشبرد زبان فارسی کوشش نمی‌کردند و حال آنکه غزنویان که از نژاد غیرایرانی بودند وسیلهٔ احیای زبان فارسی گشتند.

مستر فرای در صفحهٔ ۴۰۳ کتاب میراث باستانی ایران می‌گوید:

«می‌دانیم که طاهریان هواخواه به‌کاربردن زبان عربی در دربارشان در نشابور بودند و بازپسین ایشان به داشتن شیوهٔ عربی دلپسندی نام‌آور گشته بود.»

قبلاً سخن همین مستشرق را دربارهٔ روآوردن دیلمیان به زبان عربی نقل کردیم.

سامانیان ـ چنانکه گفته‌اند ـ از نسل بهرام چوبین، سپهسالار معروف دورهٔ ساسانی بوده‌اند. این سلسله از سلاطین، از مسلمان‌ترین و هم دادگسترترین سلاطین ایران به شمار می‌روند، نسبت به اسلام و شعائر اسلامی نهایت علاقه‌مندی را داشته‌اند.

در مقدمهٔ پرمغز کتاب احادیث مثنوی ضمن تشریح نفوذ تدریجی احادیث نبوی در همه شؤون علمی و ادبی جهان اسلام، به نقل از انساب سمعانی می‌گوید:

«و بسیاری از امرا و وزرا که مشوّق شعرا و حامی کتّاب و نویسندگان

۱. **ریحانةالادب**، چاپ سوم، ج۷/ص۱۸۱.

بودند، خود از روات حدیث به شمار می‌رفتند، چنانکه از امرا و شهریاران سامانی امیراحمد بن اسد بن سامان(متوفّیٰ در ۲۵۰) و فرزندان وی ابوابراهیم اسماعیل بن احمد(متوفّیٰ در ماه صفر ۲۹۵) و ابوالحسن نصر بن احمد(متوفّیٰ در جمادی الاخری ۲۷۹) و ابویعقوب اسحق بن احمد (متوفّیٰ در ۲۱ صفر ۳۰۱) در طبقات روات ذکر شده‌اند و ابوالفضل محمد بن عبیدالله بلعمی وزیر مشهور سامانیان(متوفّیٰ در دهم صفر ۳۱۹) روایت حدیث می‌کرده است و امیر ابراهیم بن ابی‌عمران سیمجور و پسر او ابوالحسن ناصرالدوله محمد بن ابراهیم از اکابر امرای سامانی و سالار خراسان در عداد روات حدیث به شمارند، و ابوعلی مظفر(یا محمد) بن ابوالحسن(مقتول رجب ۳۸۸) که امیر خراسان بود و دعوی استقلال می‌کرد راوی حدیث بود و مجلس املاء داشت و ابوعبدالله حاکم بن البیع (صاحب کتاب معروف مستدرک، متوفّیٰ در ۴۰۵) از وی سماع داشته است.»

در دربار سامانیان با همهٔ اصالت در نژاد ایرانی، زبان فارسی به هیچ‌وجه ترویج و تشویق نشده است و وزرای ایرانی آنها نیز علاقه‌ای به زبان فارسی نشان نمی‌دادند، همچنانکه دیالمهٔ ایرانی شیعی نیز چنین بوده‌اند.

برعکس، در دستگاه غزنویان ترک‌نژاد سنی‌مذهب متعصب، زبان فارسی رشد و نضج یافته است. اینها می‌رساند که علل و عوامل دیگری غیر از تعصبات ملی و قومی در احیاء و ابقای زبان فارسی دخالت داشته است. صفاریان توجهشان به زبان فارسی بوده است؛ آیا علت این امر نوعی تعصب ایرانی و ضدعربی بوده است یا چیز دیگر؟

مستر فرای می‌گوید:

«شاید دودمان صفاری که تباری از مردم فرودست داشتند فارسی نوین را پیشرفت دادند، زیرا که یعقوب پایه‌گذار آن، عربی نمی‌دانست و بنا به روایتی خواهان آن بود که شعر به زبانی سروده شود که وی دریابد.»

علیهذا علت توجه بیشتر صفاریان به زبان فارسی، عامی و بی‌سواد بودن آنهاست. مستر فرای پس از آنکه به یک نهضت فارسی مخلوط به عربی در زمان سامانیان اشاره می‌کند، می‌گوید:

«ادبیات نوین فارسی(فارسی مخلوط با لغات عربی) ناشی از شورش بر ضد اسلام یا عربی نبود. مضمونهای زرتشتی که در شعر آمده است وابسته به شیوهٔ راسخ زمان بوده و نباید آن را نشانهٔ ایمان مردم به آیین زرتشت دانست. افسوس‌گذشته‌خوردن در آن روزگار بسیار رواج داشت؛ بویژه در میان شاعرانی که روحی حساس داشتند این اندوه گذشته معمول‌تر بود اما دیگر بازگشت به گذشته ناشدنی بود. زبان فارسی نوین یکی از زبانهای اسلامی همپایهٔ عربی گشته بود. شک نیست که اکنون اسلام از تکیه بر زبان عربی بی‌نیاز گشته بود. دیگر اسلام دارای ملتهای بسیار و فرهنگی جهانی گشته بود و ایران در گرداندن فرهنگ اسلامی نقشی بزرگ داشت.»

مستر فرای در صفحهٔ ۴۰۰ کتاب خود دربارهٔ ورود واژه‌های عربی به زبان فارسی و تأثیرات آن، تحت عنوان «آغاز زندگی نوین ایران» چنین می‌گوید:

«در برخی فرهنگها زبان بیشتر از دین یا جامعه در ادامه‌یافتن یا برجای‌ماندن آن فرهنگ اهمیت دارد. این اصل با فرهنگ ایران راست می‌آید، زیرا که بی‌شک در پیوستگی زبان فارسی میانه(فارسی عهد ساسانی) و فارسی نوین(فارسی دورهٔ اسلامی) نمی‌توان تردید روا داشت. با اینهمه ایندو یکی نیستند. بزرگترین فرق میان این دو زبان راه‌یافتن بسیاری واژه‌های عربی است در فارسی نوین که این زبان را از نظر ادبیات نیرویی بخشیده و آن را جهانگیر کرده است و این برتری را در زبان پهلوی نمی‌توان یافت. براستی که عربی فارسی‌نوین را توانگر ساخت و آن را توانای پدیدآوردن ادبیاتی شکوفان بویژه در تهیهٔ شعر ساخت، چنانکه شعر فارسی در پایان قرون وسطیٰ به اوج زیبایی و لطف رسید. فارسی نوین راهی دیگر پیش گرفت که قافله‌سالار آن گروهی مسلمانان ایرانی بودند که در ادبیات عرب دست داشتند و نیز به زبان مادری خویش بسیار دلبسته بودند. فارسی‌نوین که با الفبای عربی نوشته می‌شد در سدهٔ نهم میلادی در مشرق ایران رونق گرفت و در بخارا پایتخت دودمان سامانی گل کرد.»

در صفحهٔ ۴۰۲ راجع به استفادهٔ شعر فارسی از عروض عربی چنین می‌گوید:

«در ساختن شعرهای نوین فارسی روش کهن را با افاعیل عربی

درآمیختند و بحرهای بسیار فراوانی پدید آوردند. شاید بهترین و کهن‌ترین نمونهٔ این «پیوند» **شاهنامه** فردوسی باشد که به بحر متقارب ساخته شده است.»

مذهب تشیع

ایرانیان از قدیم‌الایام که اسلام اختیار کردند، بیش از اقوام و ملل دیگر نسبت به خاندان نبوت علاقه و ارادت نشان دادند.

بعضی از شرق‌شناسان خواسته‌اند این علاقه‌ها و ارادتها را صادقانه ندانند، بلکه نوعی عکس‌العمل زیرکانه در مقابل اسلام و لااقل در مقابل اعراب برای احیای رسوم و آیین قدیم ایرانی معرفی نمایند.

گفتهٔ این افراد برای دو دسته بهانهٔ خوبی شده است:

یکی سنیان متعصب که به این وسیله شیعه را یک فرقهٔ سیاسی و غیرمخلص نسبت به اسلام معرفی کنند و به اساس تشیع حمله برند، چنانکه احمد امین مصری در کتاب فجر اسلام چنین کاری کرد و علامهٔ فقید شیخ محمدحسین کاشف الغطاء برای رد آن افترا کتاب اصل الشیعة و اصولها را نوشت.

دستهٔ دیگر، به اصطلاح ناسیونالیستهای ایرانی هستند. این دسته برعکس دستهٔ اول ایرانیان را تجلیل می‌کنند که توانستند آیین کهن را زیر پردهٔ تشیع حفظ و نگهداری کنند.

در کتاب قانون و شخصیت از انتشارات دانشگاه تهران، تألیف دکتر پرویز صانعی، صفحهٔ ۱۵۷ ضمن بحث در اینکه تدریس تاریخ در مدارس ما خشک و مرده و سطحی است و باید زنده و اساسی و تحلیلی باشد، می‌گوید:

«مثلاً مسألهٔ اختلاف فرق شیعه و سنی اسلام به عنوان یک مطلب تاریخی به ما تعلیم داده می‌شد و می‌گفتند که ایرانیان که طرفدار حضرت علی علیه‌السلام بودند به ایشان گرویدند و اختلاف اساسی بین شیعه و سنی آن است که ما حضرت علی را خلیفهٔ اول می‌دانیم، در حالی که سنیان ایشان را خلیفهٔ چهارم می‌شمارند. این طرز تعریف و تشریح مسأله، اختلاف بین سنی و شیعه را کاملاً صوری و غیرمهم جلوه می‌دهد، به طوری که خود

اختلاف هم غیرمنطقی به نظر می‌رسد. سالها بعد از ترک دبیرستان و ضمن مطالعه به این مطلب برخوردیم که پیدایش فرقهٔ شیعه از ابتکارات فکر ایرانی و به خاطر حفظ استقلال ملی و شعائر باستانی او بوده است. از آن جهت که امام حسین علیه السلام دختر آخرین پادشاه ایرانی را به زنی اختیار کرده بودند، فرزند ایشان و سپس فرزندانشان از شاهزادگان و منسوب به سلسله‌های باعظمت ایرانی شمرده شده، به این ترتیب دوام حکومت ایرانی و شعائر و افتخارات او تأمین شده است و از آن به بعد کلمهٔ «سیّد» هم که به اولاد ائمه اطلاق می‌شد در واقع جانشین کلمهٔ «شاهزاده» گشته است[1].

ماهیت و اهمیت این ابتکار فکر و عاطفهٔ ایرانی که برای حفظ «ملیت» او صورت گرفته، با مطالعهٔ بیشتری در مذهب قدیم ایران یعنی دین زردشتی و آداب و رسوم و سنتی که از آن دین وارد رشتهٔ شیعهٔ دین اسلام شده، بهتر معلوم گشته و رابطهٔ فرقهٔ شیعه با تاریخ باستان ایران و همین‌طور دورهٔ فعلی حیات ما روشن می‌شود، یعنی درک می‌کنیم که چطور بعضی عقاید و سنن ایران باستان از طریق مذهب شیعه برای ما حفظ شده است.»

کنت گوبینو در کتابی که در حدود صد سال پیش به نام «فلسفه و ادیان در آسیای مرکزی» منتشر کرده، عقاید قدیمی ایرانیان را دربارهٔ جنبهٔ آسمانی و الهی داشتن سلاطین ساسانی ریشهٔ اصلی عقاید شیعه در باب امامت و عصمت و طهارت ائمهٔ اطهار علیهم السلام دانسته است و ازدواج امام حسین علیه السلام را با شهربانو عامل سرایت آن عقیدهٔ ایرانی در اندیشهٔ شیعه به شمار آورده است.

ادوارد براون نیز نظریهٔ گوبینو را تأیید می‌کند. وی می‌گوید:

«نگارنده معتقد است که حق با گوبینو بوده است، آنجا که می‌گوید ایرانیان سلطنت را حق آسمانی یا موهبت الهی می‌دانستند که در دودمان ساسانی به ودیعه قرار گرفته بود، و این عقیده تأثیر عظیمی در سراسر تاریخ ادوار بعدی ایران داشته است. علی‌الخصوص علاقهٔ شدید ایرانیان به مذهب

---

۱. نویسنده در پاورقی، این رباعی را به تناسب ذکر می‌کند:

بشکست عمر پشت هژبران عجم را ــــ بر باد فنا داد رگ و ریشهٔ جم را

این عربده بر غصب خلافت ز علی نیست ــــ با آل عمر کینه قدیم است عجم را

تشیع تحت تأثیر همین عقیده است که محکم به مذهب تشیع چسبیده‌اند. انتخاب خلیفه یا جانشین روحانی پیغمبر هر اندازه نزد عرب دموکرات امر طبیعی بود، در نظر اهل تشیع غیرطبیعی می‌نمود و جز ایجاد اشمئزاز اثر دیگری نداشت، و شخص عمر خلیفهٔ ثانی سنت و جماعت هم بدان سبب نزد شیعه مورد نفرت است که امپراطوری ایران را نابود ساخت. کینهٔ ایرانیان نسبت به عمر گرچه در لباس مذهب ظاهر شد، محل هیچ‌گونه شبهه و تردید نیست. به عقیدهٔ ایرانیان حسین بن علی که پسر کوچک فاطمهٔ زهرا بنت نبی اکرم می‌باشد، شهربانو دختر یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی را به حبالهٔ نکاح درآورد و بنابراین هر دو فرقهٔ بزرگ تشیع (امامیه و اسماعیلیه) نه تنها نمایندهٔ حقوق و فضائل خاندان نبوتند، بلکه واجد حقوق و فضائل سلطنت نیز می‌باشند، زیرا نژاد از دو سو دارند: از بیت رسالت و از دودهٔ ساسانی.»[۱]

آری این است توجیهی که برخی از مستشرقین و ایرانیانی که تحت تأثیر سخنان آنها واقع شده‌اند، راجع به ماهیت مذهب شیعه و علت پیدایش آن می‌نمایند. بدیهی است که بحث تفصیلی در این موضوع نیازمند به رسالهٔ جداگانه‌ای است، ولی ما در اینجا از ذکر بعضی مطالب به طور اجمال گزیری نداریم.

موضوع ازدواج امام حسین علیه السلام با شهربانو دختر یزدجرد و تولد امام سجاد علیه السلام از شاهزاده‌خانمی ایرانی و انتساب ائمهٔ بعد از ایشان به خاندان سلطنتی ایران بهانه‌ای به دست عده‌ای خیالباف یا مغرض داده است که گرایش ایرانیان را به خاندان رسالت نتیجهٔ انتساب آنها به دودمان شاهان ساسانی معرفی کنند و اعتقاد شیعیان را به حق الهی ائمهٔ اطهار علیهم السلام از بقایای اعتقاد قدیمی ایرانیان به «فرّهٔ ایزدی» پادشاهان ساسانی بدانند، زیرا مسلّم است که پادشاهان ساسانی خود را آسمانی‌نژاد می‌دانستند و برای خود مقامی نیمه خدایی و فوق بشری قائل بودند. آیین زردشتی آن عصر نیز این طرز تفکر را تأیید می‌کرد.

می‌گویند در یکی از کتیبه‌های پهلوی که از شاهپور پسر اردشیر ساسانی در حاجی‌آباد به دست آمده است چنین نوشته شده است:

---

۱. **تاریخ ادبیات**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱/ص ۱۹۵ .

«شاهپوهر، شاه‌شاهان ایران و غیرایران، مینوسرشت، از سوی یزدان، فرزند موجودی آسمانی و مزداپرست اردشیر مینوسرشت، از سوی یزدان، نوۀ بابک پادشاه که خود نیز آسمانی و از سوی یزدان بوده است.»[1]

پس چون پادشاهان ساسانی برای خود مقامی آسمانی قائل بودند، و از طرف دیگر ائمۀ اطهار هم‌نژادشان به آنها می‌رسد و شیعیان و پیروان آنها هم همه ایرانی هستند و برای آنها مقام آسمانی قائلند، پس با این صغرا و کبرای صددرصد صحیح منطقی! اعتقاد به امامت ائمۀ اطهار علیهم‌السلام مولود همان اعتقاد قدیمی ایرانی است.

ما ضمن بیان مختصری، پوچی این ادعا را روشن می‌کنیم. مقدمتاً باید بگوییم که در اینجا دو مطلب است و باید از یکدیگر تفکیک شود. یکی اینکه طبیعی است که هر ملتی که دارای یک سلسله عقاید و افکار مذهبی یا غیرمذهبی هست و سپس تغییر عقیده می‌دهد، خواه‌ناخواه قسمتی از عقاید پیشین در زوایای ضمیرش باقی می‌ماند و ناخودآگاهانه آنها را در عقاید جدید خویش وارد می‌کند. ممکن است نسبت به عقیدۀ جدید خویش نهایت خلوص نیت را داشته باشد و هیچ‌گونه تعصب و تعمدی برای حفظ معتقدات پیشین خود نداشته باشد ولی از آنجا که لوح ضمیرش بکلی از افکار و عقاید پیشین پاک نشده است، کم و بیش آنها را با خود وارد عقیده و مسلک و مذهب جدید می‌نماید.

این مطلب جای تردید نیست. مللی که مسلمان شدند برخی بت‌پرست بودند و عقاید وثنی داشتند، بعضی دیگر مسیحی یا یهودی یا مجوسی بودند؛ زمینه‌های فکری پیشین آنها احیاناً ممکن است در افکار و عقاید اسلامی ایشان اثر گذاشته باشد.

مسلّماً ایرانیان نیز ناخودآگاه برخی عقاید خویش را با صبغۀ اسلامی حفظ کردند. متأسفانه پاره‌ای خرافات هم‌اکنون در میان برخی ایرانیان وجود دارد از قبیل پریدن از روی آتش در چهارشنبۀ آخر سال و سوگند خوردن به سوی(نور) چراغ که از بقایای ماقبل اسلام است. و این وظیفۀ اسلامی است که با مقیاسهای اصولی اسلام عقاید پاک و خالص اسلامی را از کدورت اندیشه‌های جاهلی همیشه دور نگاه دارند.

---

۱. **تاریخ ادبیات** براون، ترجمۀ فارسی، ج ۱/ص ۱۴۲ .

مسألهٔ ولایت و امامت را اگر بخواهیم از این جهت مورد مطالعه قرار دهیم، باید به قرآن کریم و سنت قطعی رسول اکرم صلی الله علیه و آله مراجعه کنیم تا معلوم شود آیا قبل از آنکه ملل مختلف جهان، اسلام آورند چنین مطلبی در خود اسلام مطرح بوده است یا خیر؟

مطالعه در قرآن و سنت قطعی رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌رساند که اولاً مقامات معنوی و آسمانی و ولایتی برخی از بندگان صالح حق مورد تأیید قرآن کریم است. ثانیاً قرآن کریم تلویحاً و تصریحاً ولایت و امامت را تأکید کرده است و بعلاوه رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز عترت طاهرین خود را به این مقام معرفی کرده است.

پیش از آنکه اعراب مسلمان با ملل دیگر برخورد کنند و عقاید آنها در یکدیگر تأثیر کند، در متن اسلام چنین مسائلی مطرح بوده است. آیهٔ کریمهٔ: «اِنَّ اللّهَ اصْطَفیٰ اٰدَمَ وَ نوحاً وَ اٰلَ اِبْراهیمَ وَ اٰلَ عِمْرانَ عَلَی الْعالَمینَ ذُرِّیَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ وَاللّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ»[۱] کم و بیش ناظر به مقامات ولایتی بعضی از افراد بشر است. اساس مذهب تشیع در قرآن و سنت قطعی است و جای هیچ‌گونه تردیدی از این نظر نیست. ما در اینجا نمی‌توانیم وارد این بحث شویم ـ گو اینکه میدان باز و وسیعی دارد ـ زیرا به مطلب مورد بحث ما مربوط نیست. آنچه مربوط به این بحث است رابطهٔ ایرانیان با تشیع است. بحث در ادعای بعضی از مستشرقین و اتباع و اذناب آنهاست که می‌گویند مذهب تشیع از طرف ایرانیان به عنوان عکس‌العملی در مقابل اسلام ابتکار و اختراع شد و ایرانیان مذهب شیعه را از این جهت خلق کردند تا در زیر پردهٔ تشیع عقاید کهن خود را که بدان علاقه و ایمان داشتند، حفظ و نگهداری کنند.

مطلب دیگر این است که بعضی از ملل پس از آنکه از لحاظ سیاسی و نظامی مغلوب ملتی دیگر می‌گردند، عقاید و افکار خود را آگاهانه در زیر پرده نگهداری می‌کنند، و این خود نوعی مقاومت است در برابر قوم غالب. برخی از مستشرقین و برخی از ایرانیان که از آنان الهام می‌گیرند، معمولاً ادعا می‌کنند که ایرانیان تشیع را برگزیدند تا عقاید کهن خود را در زیر پردهٔ تشیع حفظ و نگهداری کنند. ما هم این مطلب را از همین زاویه تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

---

۱. آل عمران/۳۳ و ۳۴.

این مطلب اولاً بستگی دارد به مطلبی که قبلاً بحث کردیم که آیا اسلامِ ایرانیان از روی رضا و رغبت بوده یا به زور و جبر و عنف صورت گرفته است؟ اگر ایرانیان مجبور می‌بودند که عقاید و افکار پیشین را رها کنند و عقاید اسلامی را بپذیرند، جای این توهم بود که گفته شود آنها چون مجبور بودند عقاید پیشین را ترک گویند ناچار متوسل به حیله شدند.

ولی پس از آنکه مسلّم شد که هیچ‌وقت مسلمانان، ایرانیان را مجبور به ترک دین و مذهب و عقاید پیشین خود نکرده‌اند، بلکه به آنها اجازه می‌دادند که آتشکده‌های خود را نگهداری کنند و حتی پس از آنکه اهل کتاب(یهود، نصاریٰ، مجوس) در ذمهٔ مسلمین قرار می‌گرفتند، مسلمانان خود را ملزم به حفظ معابد آنها می‌دانستند و مانع تخریب آن معابد می‌شدند؛ بعلاوه امکان نداشت گروه قلیلی از مردم عرب که مسلّماً عده‌شان هیچ‌وقت به چند صد هزار نرسید بتوانند ملتی چندمیلیونی را مجبور به ترک دین و آیین خود بکنند، خصوصاً با توجه به اینکه هر طرف از همان نوع سلاحی برخوردار بودند که دیگری برخوردار بود بلکه امکانات ایرانیان از هر نظر بیشتر و بهتر بود، علیهذا امکان نداشت که اعراب بتوانند ایرانیان را مجبور به ترک دین خود کنند؛ بنابراین اگر ایرانیان جداً می‌خواستند عقاید و آداب کهن خود را حفظ کنند چه لزومی داشت که از روی نفاق اظهار اسلام کنند و با نام تشیع آنها را نگهداری کنند؟

بعلاوه، قبلاً ثابت کردیم که اسلامِ ایرانیان تدریجی بوده است و نفوذ و سلطهٔ عمیق اسلام بر روح ایرانیان و غلبهٔ آن بر کیش زرتشتی بیشتر در دوره‌هایی صورت گرفته که ایرانیان استقلال خود را باز یافته بودند. بنابراین جایی برای این یاوه‌ها باقی نمی‌ماند.

خود آقای ادوارد براون در جاهای متعدد کتاب خود اقرار و اعتراف می‌کند که ایرانیان دین اسلام را به طوع و رغبت پذیرفتند. در صفحهٔ ۲۹۷ از جلد اول تاریخ ادبیات می‌گوید:

> «تحقیق دربارهٔ غلبهٔ تدریجی آیین اسلام بر کیش زردشت مشکلتر از تحقیق در استیلای ارضی عرب بر مستملکات ساسانیان است. چه بسا تصور کنند که جنگجویان اسلام اقوام و ممالک مفتوحه را در انتخاب یکی از دو راه مخیر می‌ساختند: اول قرآن، دوم شمشیر. ولی این تصور صحیح

نیست، زیرا گبر و ترسا و یهود اجازه داشتند آیین خود را نگاه دارند و فقط مجبور به دادن جزیه بودند. و این ترتیب کاملاً عادلانه بود، زیرا اتباع غیر مسلم خلفا از شرکت در غزوات و دادن خمس و زکات که بر امت پیامبر فرض بود معافیت داشتند.»

در صفحهٔ ۳۰۶ و ۳۰۷ پس از اینکه شرحی راجع به انقراض دین زرتشتی بحث می‌کند، می‌گوید:

«اگرچه اخبار راجع به کسانی که تغییر مذهب دادند قلیل است، لکن همین حقیقت که تا سه‌قرن‌ونیم بعد از فتح اسلام این‌گونه موارد پیش آمده است گواه روشنی است بر اینکه ایرانیان از روح تحمل و گذشت فاتحین بهره‌مند بودند و این امر خود دال بر این معنی است که ایرانیان آیین خود را به صلح و سلم و لااقل تا حدی به تدریج تغییر داده‌اند.»

ادوارد براون از دوزی (مستشرق معروف هلندی) در کتاب اسلام نقل می‌کند که:

«مهمترین قومی که تغییر مذهب دادند ایرانیان بودند، زیرا آنها اسلام را نیرومند و استوار نمودند نه عرب، و از میان آنها بود که جالبترین فرق اسلامی برخاسته است.»

عکس‌العملی که ایرانیان در برابر اسلام نشان دادند آنچنان موافق و لبریز از عشق و علاقه بود که جای این نیست گفته شود احساسات ملی یا احساسات مذهبی کهن آنها را وادار کرده است که در زیر پردهٔ تشیع عقاید مذهبی کهن خویش را اشاعه دهند.

قبلاً شرح دادیم که یکی از علل شکست ایرانیان با آنهمه نیرو و قدرت و عظمت ، ناراضی بودن مردم ایران از حکومت و آیینشان بود. مردم ایران از آنها به ستوه آمده بودند و آمادگی کامل داشتند برای اینکه مأمنی بیابند و اگر بانگ عدالت و حقیقتی بشنوند به سوی آن بشتابند. گرایش فوق‌العادهٔ ایرانیان به مزدک نیز علتی جز نارضایی نداشت. قبلاً نیز اشاره کردیم که وضع زردشتی‌گری در ایران آنچنان دچار فساد و انحراف و مورد بی‌علاقگی مردم شده بود که فرضاً اسلام به ایران نیامده بود، مسیحیت ایران را تسخیر می‌کرد.

باز براون از دوزی مستشرق هلندی چنین نقل می‌کند:

«در نیمهٔ اول قرن هفتم میلادی همه چیز جریان عادی خـود را در روم شرقی و کشور شاهنشاهی ایران طی می‌کرد. این دو مملکت برای تصرف آسیای غربی همیشه با هم در نزاع بودند. از حیث ظاهر در راه رشد و ترقی و آبادی سیر می‌کردند. مبالغ معتنابهی مالیات عاید خزانهٔ سلاطین این دو کشور می‌شد و کرّ و فرّ تجمل و تنعم پایتختهای هر دو مملکت ضرب‌المثل بود. بار کمرشکن استبداد بر پشت هر دو کشور سنگینی می‌کرد. تـاریخ دودمان سلاطین هر دو مـملکت مشـحون است از یک سـلسله فـجایع هولناک و زجر و آزار خلایق، و این رفتار ظالمانهٔ دولتها مـولود نـفاق و شقاق مردم در مسائل مذهبی بود. در این اثنا ناگهان از میان صحاری غیر معروف، قومی جدید در صحنهٔ جهان پدید آمد. قبایلی بی‌شمار که تا آن تاریخ پراکنده و متفرق و اکثر اوقات با هم در نبرد بودند، نخستین بار در آن هنگام به هم پیوستند و قوم متحد و متفق جدید را به وجود آوردنـد. قومی که علاقهٔ شدید به آزادی خود داشت، لباس ساده می‌پوشید و غذای ساده می‌خورد، نجیب و میهمان‌نواز بود، بانشاط، بافراست، مزّاح، بذله‌گو و در عین حال مغرور و سریع‌الغضب بود و همینکه آتش خشم او برافروخته می‌شد کینه‌جو و آشتی‌ناپذیر و ظالم بود. این همان قومی است که در یک لحظه کشور کهنسال و معزّز ولی فاسد و پوسیدهٔ ایران را سرنگون ساخت و زیـــباترین ایـــالات را از دست جـانشینان قسـطنطین ربـود و سـلطنت جدیدالتأسیس آلمان را پایمال نمود و ممالک دیگر اروپا را تهدید کرد و حال آنکه در شرق عالم نیز جیوش فاتح او به جبال هیمالیا راه یافتند و در آنجا هم رخنه کردند. ولی این قوم شباهتی با کشورگشایان دیگر نداشت، زیرا آیین نوینی آورده بود و اقـوام دیگـر را تـبلیغ و دعـوت مـی‌نمود؛ برخلاف ثنویت ایرانیان و مذهب مسیح که انحطاط یافته بود، توحید پاک و خالص آورد و میلیونها مردم به آن گرویدند و حتی در همین عصر مـا مذهب اسلام مذهب یک عُشر از نژاد بشر است.»

ادوارد براون در صفحهٔ ۱۵۵ کتاب مزبور، ضمن بحث از اوستا و ایـنکه آیـا اوستای واقعی باقی است یا از میان رفته است، چنین به سخن خود ادامه می‌دهد:

«اوستا متضمن اصول عقاید شخص شـهیری مـانند زردشت و مـحتوی

احکام آیین دنیای قدیم است. این آیین زمانی نقش مهمی در تاریخ جهان بازی کرده و با اینکه عدهٔ پیروان آن امروزه در ایران ده هزار و در هندوستان بیش از نود هزار نیست، در ادیان دیگری که بالذّات دارای اهمیت بیشتری بوده تأثیرات عمیقی داشته است. معذلک در وصف **اوستا** نمی‌توان گفت کتابی دلپسند یا دلچسب است. درست است که تفسیر بسیاری از عبارات محل تردید است و هرگاه به مفهوم آن پی برده شود قدر و قیمت آن شاید بیشتر معلوم گردد، لیکن این نکته را می‌توانم از طرف خود بگویم که هرچه بیشتر به مطالعهٔ قرآن می‌پردازم و هرچه بیشتر برای درک روح قرآن کوشش می‌کنم بیشتر متوجه قدر و منزلت آن می‌شوم؛ اما بررسی **اوستا** ملالت‌آور و خستگی‌افزا و سیرکننده است، مگر آنکه به منظور زبانشناسی و علم‌الاساطیر و مقاصد تطبیقی دیگر باشد.»

آنچه را آقای ادوارد براون از طرف خود می‌گوید باید از طرف همهٔ آن ایرانیانی بگوید که قرن به قرن، فوج فوج اوستا را رها کردند و به قرآن گرویدند. گرایش از اوستا به قرآن، برای ایرانیان یک امر بسیار ساده و طبیعی بوده است و موردی نداشته است که بخواهند آنچه از اوستا آموخته‌اند و یا عاداتی که نسبت به سلاطین خود معمول می‌داشته‌اند در زیر پردهٔ تشیع حفظ کنند و عملی نمایند.

ثانیاً یزدگرد پس از آنکه در پایتخت نتوانست مقاومت کند، با دربار و حرمسرای خود در حالی که هزار طبّاخ و هزار تن رامشگر و هزار تن یوزبان و هزار تن بازبان و جماعتی کثیر از سایر خدمه همراه او بودند و او هنوز این گروه را کم می‌دانست[1] شهر به شهر و استان به استان فرار می‌کرد و پناه می‌جست. قطعاً اگر مردم مرکز ایران می‌خواستند از او حمایت کنند و جلو لشکر مهاجم را بگیرند قادر بودند، اما او را پناه ندادند تا به خراسان رفت. در آنجا نیز حمایتی ندید و عاقبةالامر به آسیابی پناه برد و به دست آسیابان یا به دست یکی از مرزداران ایرانی کشته شد.

چگونه است که ایرانی به خود یزدگرد پناه نمی‌دهد ولی بعد اهل بیت پیغمبر

---

۱. کریستن سن، **ایران در زمان ساسانیان**، ص۵۲۸ .

اسلام را به خاطر پیوند با یزدگرد، معزّز و مکرّم می‌شمارد و آنها را در حساسترین نقاط قلب خود جای می‌دهد و عالیترین احساسات خود را نثار آنها می‌کند؟!

ثالثاً فرضاً ایرانیان در قرون اول اسلامی مجبور بودند احساسات خویش را مخفی کنند و در زیر پردهٔ تشیع اظهار نمایند؛ چرا پس از دو قرن که استقلال سیاسی یافتند این پرده را ندریدند و احساسات خویش را آشکار نکردند بلکه برعکس، هرچه زمان گذشت بیشتر در اسلام غرق شدند و پیوند خویش را با آیین گذشته بریدند؟!

رابعاً هر مسلمان ایرانی می‌داند که شهربانو مقام و موقعی بیشتر و بالاتر از مادران سایر ائمهٔ اطهار که بعضی عرب و بعضی افریقایی بودند ندارد. کدام شیعهٔ ایرانی یا غیرایرانی در دل خود نسبت به مادر حضرت سجاد علیه‌السلام احترامی بیشتر از مادران سایر ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام احساس می‌کند؟ نرجس‌خاتون، والدهٔ ماجدهٔ حضرت حجةبن‌الحسن (عجّل‌الله تعالیٰ فرجه) یک کنیز رومی است؛ قطعاً احترام این بانوی رومی در میان ایرانیان بیش از احترام شهربانو است.

خامساً اگر از زاویهٔ تاریخ بنگریم اصل داستان شهربانو و ازدواج او با امام حسین علیه‌السلام و ولادت امام سجاد علیه‌السلام از شاهزاده‌ای ایرانی مشکوک است. داستان علاقهٔ ایرانیان به ائمهٔ اطهار به خاطر انتساب آنها به خاندان ساسانی از طریق شهربانو، از نظر تاریخی عیناً همان داستان کسی است که گفت: «امام‌زاده یعقوب را در بالای مناره گرگ درید». دیگری گفت: امام‌زاده نبود پیغمبرزاده بود، یعقوب نبود یوسف بود، بالای مناره نبود ته چاه بود، تازه اصل مطلب دروغ است و گرگ یوسف را ندرید.

در اینجا نیز اصل داستان که یزدگرد دختری به نام شهربانو یا نام دیگر داشته و به افتخار عقد زناشویی حسین بن علی علیه‌السلام و مادری امام سجاد علیه‌السلام نائل شده باشد، از نظر مدارک تاریخی سخت مشکوک است. مورخین عصر حاضر عموماً در این قضیه تشکیک می‌کنند و آن را بی‌اساس می‌دانند. می‌گویند در میان همهٔ مورخین تنها یعقوبی جمله‌ای دارد به این مضمون که گفته است: مادر علی بن الحسین علیه‌السلام «حرار» دختر یزدجرد بود و حسین علیه‌السلام نام او را غزاله نهاد.

خود ادوارد براون از کسانی است که داستان را مجعول می‌داند. کریستن سن نیز قضیه را مشکوک تلقی می‌کند. سعید نفیسی در تاریخ اجتماعی ایران آن را افسانه

می‌داند. و اگر فرض کنیم این داستان را ایرانیان به همین منظور جعل کرده و ساخته‌اند، حتماً پس از حدود دویست سال از اصل واقعه بوده است؛ یعنی مقارن با استقلال سیاسی ایران بوده است و این پس از آن است که از پیدایش مذهب شیعه نیز در حدود دویست سال گذشته بوده است. اکنون چگونه ممکن است که گرایش ایرانیان به تشیع مولود شایعهٔ شاهزادگی ائمهٔ اطهار بوده باشد؟

اینکه گفتیم پیوند زناشویی امام حسین علیه‌السلام با دختر یزدگرد مشکوک است از نظر تاریخ است، ولی در پاره‌ای از احادیث این مطلب تأیید شده است. از آن جمله روایت کافی [۱] است که می‌گوید: دختران یزدگرد را در زمان عمر به مدینه آوردند و دختران مدینه به تماشا آمدند. عمر به توصیهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام او را آزاد گذاشت که هر که را می‌خواهد انتخاب کند و او حسین بن علی علیه‌السلام را انتخاب کرد.

ولی گذشته از عدم انطباق مضمون این روایت با تاریخ، در سند این روایت دو نفر قرار دارند که این روایت را غیرقابل اعتماد می‌کند: یکی ابراهیم بن اسحاق احمری نهاوندی است که علمای رجال او را از نظر دینی متهم می‌دانند و روایات او را غیر قابل اعتماد می‌شمارند، و دیگری عمرو بن شمر است که او نیز کذّاب و جعّال خوانده شده است.

من نمی‌دانم سایر روایاتی که در این مورد است از این قبیل است یا نه. بررسی مجموع احادیثی که در این زمینه وارد شده است، احتیاج به مطالعه و تحقیق بیشتری دارد.

سادساً اگر مردم ایران احترامی که برای ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام قائلند به خاطر انتساب آنها به خاندان ساسانی است، می‌بایست به همین دلیل برای خاندان اموی نیز احترام قائل باشند، زیرا حتی کسانی که وجود دختری به نام شهربانو را برای یزدگرد انکار می‌کنند، این مطلب را قبول کرده‌اند که در زمان ولید بن عبدالملک در یکی از جنگهای قتیبة بن مسلم، یکی از نوادگان یزدگرد به نام «شاه آفرید» به اسارت افتاد و ولید بن عبدالملک شخصاً با او ازدواج کرد و از او یزید بن ولید بن عبدالملک معروف به «یزید ناقص» متولد شد. پس یزید ناقص که خلیفه‌ای اموی است نسب به شاهان ایرانی می‌برد و قطعاً از طرف مادر شاهزادهٔ ایرانی است.

---

۱. **اصول کافی**، کتاب الحجّة، باب مولد علی بن الحسین علیهما‌السلام، روایت اول.

چرا ایرانیان برای ولید بن عبدالملک به عنوان داماد یزدگرد و برای یزید بن الولید به عنوان یک شاهزادهٔ ایرانی ابراز احساسات نکردند، اما فی‌المثل برای امام رضا علیه‌السلام به عنوان کسی که در ششمین پشت به یزدگرد می‌رسد، اینهمه ابراز احساسات کرده و می‌کنند؟!

اگر ایرانیان چنین احساسات به اصطلاح ملی می‌داشتند، باید برای عبیدالله بن زیاد احترام فوق‌العاده‌ای قائل باشند، زیرا عبیدالله قطعاً نیمه ایرانی است. زیاد پدر عبیدالله مرد مجهول‌النسبی است اما مرجانه مادر عبیدالله یک دختر ایرانی شیرازی است که در زمانی که زیاد والی فارس بود با او ازدواج کرد.

چرا ایرانیان که به قول این آقایان آن اندازه احساسات ملی داشته‌اند که ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را به واسطهٔ انتسابشان به خاندان سلطنتی ایران به آن مقام رفیع بالا بردند، عبیدالله زیاد نیمه ایرانی و مرجانهٔ تمام ایرانی را این اندازه پست و منفور می‌شمارند؟!

سابعاً این مطلب آنگاه می‌تواند درست باشد که شیعه منحصر به ایرانی باشد و لااقل دستهٔ اولی شیعه را ایرانی به وجود آورده باشد، و از آن طرف هم عموم و لااقل اکثر ایرانیانی که مسلمان شدند مذهب شیعه را اختیار کرده باشند، و حال آنکه نه شیعیان اولیه ایرانی بودند(به استثنای سلمان) و نه اکثر ایرانیان مسلمان شیعه شدند، بلکه در صدر اسلام اکثر علمای مسلمان ایرانی‌نژاد در تفسیر یا حدیث یا کلام یا ادب، سنی بودند و بعضی از آنها تعصب شدیدی علیه شیعه داشتند و این جریان تا قبل از صفویه ادامه داشت. تا زمان صفویه اکثر بلاد ایران سنی بود. در زمان خلفای اموی که سبّ علی علیه‌السلام در منابر رایج شده بود، مردم ایران نیز تحت تأثیر تبلیغات سوء امویها قرار گرفته و اغفال شده بودند و این برنامهٔ شنیع را اجرا می‌کردند. حتی گفته می‌شود که پس از آنکه عمربن‌عبدالعزیز این کار را قدغن کرد، بعضی از شهرستانهای ایران مقاومت کردند.

اکابر علمای تسنن را تا قبل از صفویه ایرانیان تشکیل می‌دهند اعم از مفسر، فقیه، محدث، متکلم، فیلسوف، ادیب، لغوی و غیره. ابوحنیفه که بزرگترین فقیه اهل تسنن است و «امام اعظم» خوانده می‌شود، یک ایرانی است. محمد بن اسماعیل بخاری که بزرگترین محدث اهل تسنن است و کتاب معروف او بزرگترین کتاب حدیث اهل تسنن است، ایرانی است. همچنین است سیبویه از ادبا و جوهری و

فیروزآبادی از لغویین و زمخشری از مفسرین و ابوعبیده و واصل‌بن‌عطا از متکلمین. اکثریت علمای ایرانی و اکثریت تودهٔ مردم ایران تا قبل از صفویه سنی بوده‌اند.

غلبهٔ اسلام بر تعصبات

عجیب این است که ملل اسلامی غالباً پیرو فتوای علمایی بوده‌اند که از نظر ملیت با آنها مخالف بوده‌اند. مثلاً مردم مصر تابع فتوای لیث بن سعد بودند که یک ایرانی بود، ولی مردم ایران در قدیم بیشتر تابع شافعی بودند که عربی‌نژاد بود. بعضی از علمای ایرانی مانند امام‌الحرمین جوینی و غزالی طوسی تعصب شدیدی له شافعی و علیه ابوحنیفهٔ ایرانی دارند. مردم ایران در دوره‌های بعدی شیعه شدند و امامت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را پذیرفتند که قرشی و هاشمی می‌باشند.

در فتواهای علمای مذاهب گاهی چیزها دیده می‌شود که از نظر تعصبات ملی موجب حیرت می‌شود، یعنی قدرت و تسلط و غلبهٔ اسلام را بر این تعصبات می‌رساند.

مسأله‌ای است در فقه در باب نکاح دربارهٔ «کفویت»؛ یعنی آیا همهٔ نژادها از نظر ازدواج کفو یکدیگرند؟ در اینجا فتوای ابوحنیفهٔ ایرانی جلب توجه می‌کند. ابوحنیفه مانند کسی که دچار تعصب عربی باشد نظر می‌دهد و مدعی می‌شود عجم کفو عرب نیست، عجم نمی‌تواند زن عرب بگیرد، ولی سایر فقها(از قبیل مالک بن انس با آنکه خود عرب است) می‌گویند خیر، عرب و عجم از این نظر تفاوتی ندارد. سفیان ثوری نیز که عرب است همین فتوا را می‌دهد. علامهٔ حلّی از بزرگان فقهای شیعه که او نیز عرب است، در کتاب تذکرةالفقهاء فتوای ابوحنیفه را نقل می‌کند و می‌گوید: «سخن ابوحنیفه نادرست است. در اسلام، شریف علوی و کنیز حبشی برابر است». می‌گوید: «دلیل این مطلب این است که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ضباعة، دختر عموی خود را به عقد مقداد بن اسود کندی درآورد که سیاه بود، و وقتی که به آن حضرت اعتراض کردند فرمود: «لِتَتَّضِعَ الْمَناکِحُ»[1] یعنی برای اینکه کفویت در یک

---

۱. بحارالانوار، ج ۲۲/ص ۲۶۵.

سطح قرار بگیرد».

فتوای ابوحنیفه عجیب است و علتش ـ همچنانکه خود اهل تسنن اعتراف‌دارند ـ کم‌اطلاعی ابوحنیفه از سیرت و سنت نبوی است. ولی از اینجا می‌توان فهمید که در آن اعصار چیزی که در میان علمای مسلمین وجود نداشته تعصبات ملی است.

داستانی شنیدنی در کتب فقه در این مورد نقل می‌شود که از طرفی از تعصبات شدید عرب نسبت به غیرعرب حکایت می‌کند و از طرف دیگر نمونه‌ای از پیروزی عجیب اسلام است بر تعصبات. می‌نویسند: «سلمان فارسی دختر عمر را خواستگاری کرد. عمر با آنکه از بعضی تعصبات خالی نبود، به حکم اینکه اسلام آن چیزها را الغا کرده پذیرفت. عبدالله پسر عمر روی همان تعصب عربی ناراحت شد، اما در مقابل ارادهٔ پدر چاره‌ای نداشت. دست به دامن عمروبن‌العاص شد. عمرو گفت: چارهٔ این کار با من. یک روز عمروعاص با سلمان روبرو شد و گفت: تبریک عرض می‌کنم، شنیده‌ام می‌خواهی به دامادی خلیفه مفتخر بشوی. سلمان گفت: اگر بناست این کار برای من افتخار شمرده شود، پس من نمی‌کنم و انصراف خود را اعلام کرد».

تشیع ایرانیان

اکثریت مردم ایران از زمان صفویه به بعد شیعه شدند. البته در این جهت نمی‌توان تردید کرد که ایران از هر نقطهٔ دیگر برای بذر تشیع زمین مناسبتری بوده است. تشیع به اندازه‌ای که در ایران تدریجاً نفوذ کرد در جای دیگر نفوذ نکرد و هرچه زمان گذشته است آمادگی ایران برای تشیع بیشتر شده است. و اگر چنین ریشه‌ای در روح ایرانی نمی‌بود، صفویه موفق نمی‌شدند که با در دست گرفتن حکومت، ایران را شیعه و پیرو اهل بیت نمایند.

حقیقت این است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان‌شدنشان یک چیز است: ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم‌گشتهٔ خویش را در اسلام یافت. مردم ایران که طبعاً مردمی باهوش بودند و بعلاوه سابقهٔ فرهنگ و تمدن داشتند، بیش از هر ملت دیگر نسبت به اسلام شیفتگی نشان دادند و به آن خدمت کردند.

مردم ایران بیش از هر ملت دیگر به روح و معنی اسلام توجه داشتند. به همین دلیل، توجه ایرانیان به خاندان رسالت از هر ملت دیگر بیشتر بود و تشیع در میان ایرانیان نفوذ بیشتری یافت؛ یعنی ایرانیان روح اسلام و معنی اسلام را در نزد خاندان رسالت یافتند، فقط خاندان رسالت بودند که پاسخگوی پرسشها و نیازهای واقعی روح ایرانیان بودند.

آن چیزی که بیش از هر چیز دیگر روح تشنهٔ ایرانی را به سوی اسلام می‌کشید، عدل و مساوات اسلامی بود. ایرانی قرنها از این نظر محرومیت کشیده بود و انتظار چنین چیزی را داشت. ایرانیان می‌دیدند دسته‌ای که بدون هیچ‌گونه تعصبی عدل و مساوات اسلامی را اجرا می‌کنند و نسبت به آنها بی‌نهایت حساسیت دارند، خاندان رسالت‌اند. خاندان رسالت پناهگاه عدل اسلامی، مخصوصاً از نظر مسلمانان غیر عرب بودند.

اگر اندکی به تعصبات عربی و تبعیضاتی که از ناحیهٔ برخی خلفا میان عرب و غیرعرب صورت می‌گرفت و دفاعی که علی بن ابیطالب علیه السلام از مساوات اسلامی و عدم تبعیض میان عرب و غیرعرب می‌نمود توجه کنیم، کاملاً این حقیقت روشن می‌شود.

در بحار، جلد نهم، باب ۱۲۴، از کافی نقل می‌کند که:

«روزی گروهی از «موالی» آمدند به حضور امیرالمؤمنین و از اعراب شکایت کردند و گفتند: رسول خدا هیچ‌گونه تبعیضی میان عرب و غیر عرب در تقسیم بیت‌المال یا در ازدواج قائل نبود، بیت‌المال را بالسویه تقسیم می‌کرد و سلمان و بلال و صهیب در عهد رسول با زنان عرب ازدواج کردند ولی امروز اعراب میان ما و خودشان تفاوت قائلند. علی علیه السلام رفت و با اعراب در این زمینه صحبت کرد اما مفید واقع نشد. فریاد کردند: ممکن نیست، ممکن نیست. علی در حالی که از این جریان خشمناک شده بود، آمد میان موالی و گفت: با کمال تأسف اینان حاضر نیستند با شما روش مساوات پیش گیرند و مانند یک مسلمان متساوی‌الحقوق رفتار کنند. من به شما توصیه می‌کنم که بازرگانی پیشه کنید، خداوند به شما برکت خواهد داد.»

معاویه در نامهٔ معروفی که برای زیاد بن ابیه والی عراق فرستاد، نوشت:

«مراقب ایرانیان مسلمان باش، هرگز آنها را با عرب همپایه قرار نده، عرب حق دارد از آنها زن بگیرد و آنها حق ندارند از عرب زن بگیرند، عرب از آنها ارث ببرد و آنها از عرب ارث نبرند، حتی‌الامکان حقوق آنها کمتر داده شود، کارهای پست به آنها واگذار شود، با بودن عرب غیرعرب امامت جماعت نکند، در صف اول جماعت حاضر نشوند، مرزبانی و قضاوت را به آنها وامگذار».

اما وقتی که میان یک زن عرب و یک زن ایرانی اختلاف واقع می‌شود و کار به آنجا می‌کشد که به حضور علی علیه السلام شرفیاب می‌شوند و علی علیه السلام میان آندو هیچ‌گونه تفاوتی قائل نمی‌شود و مورد اعتراض زن عرب واقع می‌شود، علی علیه السلام دست می‌برد و دو مشت خاک از زمین برمی‌دارد و به آن خاکها نظر می‌افکند و آنگاه می‌گوید: من هرچه تأمل می‌کنم، میان این دو مشت خاک فرقی نمی‌بینم.

علی با این تمثیل عملی لطیف، به جملهٔ معروف رسول اکرم اشاره می‌کند که فرمود: «کُلُّکُمْ لِاٰدَمَ وَ اٰدَمُ مِنْ تُرابٍ، لافَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلیٰ عَجَمِیٍّ اِلّا بِالتَّقْویٰ»[1] یعنی همه از آدم و آدم از خاک است، عرب بر عجم فضیلت ندارد، فضیلت به تقواست نه به نژاد و نسب و قومیت و ملیت. وقتی که همه نسب به آدم می‌برند و آدم خاکی نژاد است، چه جای ادعای فضیلت تقدم نژادی است؟

در سفینة‌البحار، مادهٔ «ولی» می‌نویسد:

> «علی علیه السلام در یک روز جمعه بر روی منبری آجری خطبه می‌خواند. اشعث بن قیس کندی که از سرداران معروف عرب بود آمد و گفت: یا امیرالمؤمنین، این «سرخ‌رویان»(یعنی ایرانیان) جلو روی تو بر ما غلبه کرده‌اند و تو جلو اینها را نمی‌گیری. سپس در حالی که خشم گرفته بود گفت: امروز من نشان خواهم داد که عرب چکاره است. علی علیه السلام فرمود: «این شکم‌گنده‌ها خودشان روزها در بستر نرم استراحت می‌کنند و آنها (موالی و ایرانیان) روزهای گرم به خاطر خدا فعالیت می‌کنند و آنگاه از من می‌خواهند که آنها را طرد کنم تا از ستمکاران باشم. قسم به خدا که دانه را شکافت و آدمی را آفرید که از رسول خدا شنیدم فرمود: به خدا

---

۱. **بحار**، ج ۷۶/ص ۳۵۰ [با اندکی اختلاف].

همچنانکه در ابتدا شما ایرانیان را به خاطر اسلام با شمشیر خواهید زد، بعد ایرانیان شما را با شمشیر به خاطر اسلام خواهند زد.»

ایضاً در **سفینةالبحار** می‌نویسد:

«مغیرة همیشه در مقایسه میان علی و عمر می‌گفت: علی تمایلش و مهربانی‌اش نسبت به موالی بیشتر بود و عمر برعکس از آنها خوشش نمی‌آمد.»

«مردی به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد:

مردم می‌گویند هرکس که عربی خالص یا مولای خالص نباشد پست است.

امام فرمود: مولای خالص یعنی چه؟

گفت: یعنی کسی که پدر و مادرش هر دو قبلاً برده بودند.

فرمود: مولای خالص چه مزیتی دارد؟

گفت: زیرا پیغمبر فرموده است مولای هر قومی از خود آنهاست، پس مولای خالص اعراب مانند خود اعراب است، پس کسی صاحب فضیلت است که یا عربی خالص باشد و یا مولای صریح باشد که ملحق به عربی است.

امام فرمود: آیا نشنیده‌ای که پیغمبر فرمود من ولی کسانی هستم که ولی ندارند، من ولی هر مسلمانم خواه عرب و خواه عجم؟ آیا کسی که پیغمبر ولی او باشد از پیغمبر نیست؟

امام سپس اضافه فرمود: از ایندو کدام اشرفند؟ آیا آن که از پیغمبر و ملحق به پیغمبر است یا آن که وابسته است به یک عرب جلف که به پشت پای خود ادرار می‌کند؟

سپس فرمود: آن که از روی میل و رضا داخل اسلام می‌شود بسی اشرف است از آن که از ترس وارد اسلام شده است. این اعراب منافق از ترس مسلمان شدند ولی ایرانیان با میل و رغبت مسلمان شدند.»[1]

از این نوع جریانها که نشان می‌دهد سیاست تبعیض و تفاوت میان عرب و غیرعرب در جهان اسلام اجرا می‌شد و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام عموماً با این سیاست

---

۱. **سفینةالبحار**، ج ۲، مادهٔ «ولی»، ص ۶۹۲ و ۶۹۳.

مخالفت می‌کرده‌اند، در تاریخ اسلام زیاد دیده می‌شود. همین به تنهایی کافی بوده است که ایرانیان که از طرفی به روح و حقیقت اسلام بیش از دیگران توجه داشته‌اند و از طرف دیگر بیش از هر قوم دیگر از این تبعیضات زیان می‌دیده‌اند، طرفدار خاندان رسالت بشوند.

اهانت در شکل حمایت

از همه عجیب‌تر این است که عده‌ای به نام حمایت از ملیت ایرانی و نژاد ایرانی بزرگترین توهینها را به ملت ایران می‌کنند.

گاهی می‌گویند: «ملت ایران با کمال جدیت می‌خواست از حکومت و رژیم و آیین خودش دفاع کند ولی با آنهمه شوکت و قدرت و جمعیت صد و چهل میلیونی و وسعت سرزمین، در مقابل یک عدهٔ پنجاه شصت هزار نفری عرب شکست خورد». اگر راست است، پس چه ننگ بزرگی!

گاهی می‌گویند: «ایرانیان از ترس، کیش و عقیده و ایمان خویش را عوض کردند». واقعاً اگر چنین باشد، ایرانیان از پست‌ترین ملل جهانند. ملتی که نتواند عقیدهٔ قلبی خود را در مقابل یک قوم فاتح حفظ کند، شایستهٔ نام انسانیت نیست.

گاهی می‌گویند: «ایرانیان چهارده قرن است که زیر یوغ عرب هستند؛ یعنی با آنکه سیادت نظامی عرب یکصد سال بیشتر طول نکشید، هنوز پشت ایرانیان از ضربتی که در چهارده قرن پیش خورده، راست نشده است». زهی ضعف و ناتوانی و بی‌لیاقتی و بی‌عرضگی! ملتهای نیمه‌وحشی افریقا پس از قرنها استعمار همه‌جانبهٔ اروپایی زنجیرها را یکی پس از دیگری پاره می‌کنند و خود را آزاد می‌نمایند، اما ملتی متمدن دارای سابقهٔ فرهنگی کهن از قومی بیابانی شکست می‌خورد و طولی نمی‌کشد که قوم فاتح نیروی خود را از دست می‌دهد اما این ملت شکست‌خورده هنوز از خاطرهٔ شکست چهارده قرن پیش وحشت دارد، روزبه‌روز بیشتر فکر و آداب و رسوم و زبان قوم فاتح را علیرغم میل باطنی خود وارد زندگی خود می‌کند!

گاهی می‌گویند: «ایرانیان از آن جهت شیعه شدند که در زیر پردهٔ تشیع معتقدات و آداب کهن خویش را حفظ کنند؛ در همهٔ این مدت طولانی از روی نفاق و دورویی اظهار اسلام کردند و همهٔ ادعاهای مسلمانی‌شان که تاریخشان را پر کرده

است و از هر قوم دیگر بیشتر بوده است دروغ محض است؛ چهارده قرن است که دروغ می‌گویند و دروغ می‌نویسند و دروغ تظاهر می‌کنند». زهی بی‌شرافتی و نامردمی!

گاهی می‌گویند: «ریشهٔ اینهمه گرایشها، فداکاریها، درک یک سلسله حقایق و معارف و سنخیت اسلام و تشیع با روح ایرانی نبوده است، بلکه فقط یک پیوند زناشویی بوده است. این ملت فقط به خاطر یک پیوند زناشویی، مسیر زندگی و فرهنگ خویش را تغییر داد». زهی بی‌اصالتی و بی‌ریشگی!

گاهی می‌گویند: «ایرانی مایل بود از حکومت و آیین آن روز خویش دفاع کند و حمایت نماید اما نکرد، ترجیح داد خود را کنار کشد و تماشاچی باشد». زهی پستی و نامردمی!

طبق اظهارات این بی‌خردان، ملت ایران پست‌ترین و منحط‌ترین ملل جهان است، زیرا ایرانی از ترس خط قدیم خود را رها کرد و خط عربی را به کار برد، از ترس به زبان عربی بیش از زبان فارسی اهمیت داد و برایش فرهنگ و قاعده و دستور نوشت، از ترس تألیفات خود را به زبان عربی نوشت، از ترس به بچه‌های خود زبان عربی می‌آموخت، از ترس مفاهیم اسلامی را در دل ادبیات خود جای داد، از ترس دین قدیم خود را به دست فراموشی سپرد، از ترس حکومت مورد علاقهٔ خود را حمایت نکرد، از ترس به کمک کیش و آیین محبوب خود برنخاست.

خلاصه از نظر این مدعیان، در طول این چهارده قرن آنچه در تاریخ این ملت رخ داده بی‌لیاقتی، نفاق و دورویی، ترس و جبن، بی‌اصالتی، پستی و نامردمی بوده است؛ چیزی که وجود نداشته «تشخیص» و «انتخاب» و «ایمان» و «حقیقت‌خواهی» بوده است. از این رو بزرگترین اهانتها از طرف این نابخردان به ملت شریف و نجیب ایران وارد می‌شود.

اما خوانندهٔ محترم این کتاب متوجه خواهد شد که همهٔ اینها تهمت به ایران و ایرانی است. ایرانی هرچه کرده به تشخیص و انتخاب خود بوده است، ایرانی لایق بوده نه بی‌لیاقت، راست و صریح بوده نه منافق و دروغگو، شجاع و دلیر بوده نه جبان و ترسو، حقیقت‌خواه بوده نه چشم به حوادث زودگذر، اصیل بوده نه بی‌بن و بی‌ریشه. ایرانی در آینده نیز اصالت خویش را حفظ، و پیوند خویش را با اسلام روزبه‌روز محکمتر خواهد کرد.

بخش دوم

خدمات اسلام به ایران

*موهبت یا فاجعه

*اظهار نظرها

*نظام فکری و اعتقادی

*ادیان و مذاهب

*آیین زردشتی

*آیین مسیحی

*آیین مانوی

*آیین مزدکی

*آیین بودایی

*عقاید آریایی

*ثنویت زردشتی

*آتش و پرستش

*نظام اجتماعی

* نظام خانوادگی

*نظام اخلاقی

*کتابسوزی ایران و مصر

*کارنامه اسلام در ایران

موهبت یا فاجعه؟

بحث ما در این بخش و بخش بعد از آن دربارۀ خدمات متقابل اسلام و ایران است، یعنی خدماتی که اسلام به ایران و ایرانی کرده است و خدماتی که متقابلاً ایران و ایرانی به اسلام کرده‌اند.

خدمتی که یک کیش یا مسلک به یک ملت می‌تواند بکند چگونه و از چه نوع است؟ بدیهی است که به صورت برآوردن یک نیاز آنی نیست که مثلاً در یک جنگ نیرو به کمک آنها بفرستد، یا در یک خشکسالی آذوقه وارد کند و یا یک کارخانه برای آنها تأسیس نماید؛ خیلی اساسی‌تر از اینهاست؛ به این است که تحولی مفید و ثمربخش در اندیشه و روح آنها به وجود آورد، طرز تفکر آنها را در جهت واقع‌بینی نو کند، اخلاق و تربیت آنها را بهبود بخشد، سنن و نظامات کهنه و دست‌وپاگیر آنها را براندازد و به جای آنها سنن و نظاماتی زنده جایگزین سازد، ایمانی و ایده‌ای عالی به آنها الهام نماید، شور و هیجان کار و کوشش و دانش‌طلبی و نیکوکاری و ازخودگذشتگی در آنها به وجود آورد. وقتی که چنین شد، بالطبع زندگی اقتصادی آنها بهبود می‌یابد، نیروهای انسانی‌شان به کار می‌افتد، استعدادهای علمی، فلسفی، فنی، هنری، ادبی‌شان می‌شکفد و بالأخره در همۀ شؤون آن چیزی که «تمدن» نامیده می‌شود تکامل صورت می‌گیرد.

و اما خدمتی که یک ملت به یک کیش و یا مسلک می‌کند به این است که در

راه تبلیغ و ترویج آن کیش و تدوین و اشاعهٔ فرهنگ آن می‌کوشد، به توضیح و تفسیر مفاهیم آن همت می‌گمارد، به زبان آن خدمت می‌کند، ملل دیگر را با آن آشنا می‌سازد، با جان و مال خود از آن دفاع می‌کند و در راهش سربازی و جانفشانی می‌نماید و در همهٔ زمینه‌ها خلوص‌نیت و ازخودگذشتگی نشان می‌دهد.

بحث ما در این بخش، دربارهٔ قسمت اول یعنی خدمات اسلام به ایران است، و قسمت دوم یعنی خدمات ایران و ایرانیان به اسلام را در بخش سوم این کتاب متعرض خواهیم شد.

اکنون با مقیاسی که به دست دادیم باید ببینیم آیا اسلام به ایران خدمت کرد یا نه؟ آیا اسلام ایران را آزاد کرد و روح تازه‌ای در پیکر ایرانی دمید و تاریخ ایران را در مسیر بهتری انداخت و سبب شد استعدادهای مردم این سرزمین بشکفد و ثمر بدهد؟ یا برعکس، ایران را در اختناق فرو برد و استعدادها را راکد کرد و تاریخ ایران را در یک مسیر انحرافی انداخت و تمدن ایرانی را ضایع و تباه ساخت؟ آیا اسلام موجب شد که ایرانیانی عالیقدر در جهان علم و فلسفه و عرفان و هنر و صنعت و اخلاق ظهور کنند و بلندآوازه شوند و نامشان جهانگیر گردد؟ یا برعکس، مانع ظهور چنین مردانی شد و اگر در جهان اسلام ایرانیانی اینچنین ظهور کرده‌اند، نه از آن جهت است که اسلام زمینهٔ مساعدی فراهم کرد؛ اسلام هیچ تأثیری در ظهور چنین مردانی از ایران نداشته است؛ ظهور مردانی نظیر بوعلی و ابوریحان و خواجه نصیرالدین طوسی تنها و تنها مولود قریحهٔ ایرانی و تمرّد و عصیان نسبت به اسلام بوده است؟ بالأخره آیا اسلام برای ایران موهبت بود یا فاجعه؟

آنچه قطعی و مسلّم است این است که پس از ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی و گرد آمدن ملل گوناگون در زیر یک پرچم به نام پرچم اسلام تمدنی عظیم و شکوهمند و بسیار کم‌نظیر به وجود آمد که جامعه‌شناسی و تاریخ، آن را به نام «تمدن اسلامی» می‌شناسد. در این تمدن ملتهای گوناگون از آسیا و آفریقا و حتی اروپا شرکت داشتند و سهیم بودند. ایرانیان جزء مللی هستند که در این تمدن شریک و سهیم‌اند و به اتفاق همهٔ صاحبنظران، سهم عمده از آنِ ایرانیان است.

حقیقت مطلب چیست؟ آیا همان‌طور که نام آن حکایت می‌کند واقعاً تمدن اسلامی است، یعنی واقعاً اسلام عامل اصلی و محرک اساسی و به‌وجودآورندهٔ شرایط این تمدن و فرهنگ بوده و روح حاکم بر آن روح اسلامی است؟ یا علل و

اسباب و موجبات و انگیزه‌های دیگری در کار بوده است و هر ملتی و از آن جمله ملت ایران به موجبی خاص و انگیزه‌ای که تنها با سابقهٔ تاریخی او مربوط است، سهم خود را ایفا کرده است؟

بررسی این بحث تاریخی و اجتماعی و دینی مستلزم این است که تاریخ ایرانِ مقارن ظهور اسلام را ورق بزنیم و نظامات فکری، اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، خانوادگی، اخلاقی آن عهد را تحقیق و بررسی کنیم و با آنچه اسلام در این زمینه‌ها آورد و به ایران داد مقایسه کنیم تا بتوانیم به نتیجه گیری صحیح نائل آییم.

خوشبختانه تاریخ اسلام و همچنین تاریخ ایران مقارن ظهور اسلام روشن است. به سهولت می‌توان حقیقت را دریافت و چنانکه می‌دانیم در نیم قرن اخیر دربارهٔ این مطلب زیاد بحث می‌شود. نخستین بار اروپاییان این مسأله را طرح کرده‌اند. قبلاً مردم ایران مانند همهٔ مردم دیگر جهان عادت نداشتند دربارهٔ این‌گونه مسائل بیندیشند، ولی امروزه دربارهٔ این‌گونه مطالب بسیار بحث می‌شود. اما متأسفانه عصر ما و لااقل کشور ما هنوز مرحلهٔ «تبلیغ» را طی می‌کند و کمتر به «تحقیق» می‌پردازد. افرادی طوطی‌وار از نعمت اسلام برای ایران دم می‌زنند و افرادی دیگر نیز به همین منوال نقطهٔ مقابل آن را طرح می‌کنند و نفوذ اسلام را به ایران یک فاجعه برای ایران تلقی می‌کنند. در حال حاضر روزی نیست که روزنامه‌ای یا مجله‌ای یا کتابی در این موضوع قلمفرسایی نکند یا در رادیو و تلویزیون سخنی دراین‌باره گفته نشود. بالاتر اینکه کتابهای تاریخی و جغرافیایی دبستانها و دبیرستانها نیز از تلقین یک سلسله مطالب در این زمینه خودداری نمی‌کنند.

ما علاقه‌مندیم بدون تعصب و جانبداری و در کمال بیطرفی، این موضوع را رسیدگی کنیم. معتقدیم زمینهٔ تحقیق در این مبحث خیلی آماده است. خوشبختانه گروهی از محققان اروپایی و تنی چند از ایرانیان تا حدودی در این مسأله تحقیق کرده‌اند و ما در سخنان خود به گفته‌های آنان بسیار استناد خواهیم کرد.

اظهارنظرها

برای اینکه نمونه‌ای از عقاید مختلفی که در این زمینه ابراز می‌شود به دست

داده باشیم، چند نمونه را ذکر می‌کنیم.

آقای تقی‌زاده در خطابهٔ «تحولات اجتماعی و مدنی ایران در گذشته» به نقل آقای دکتر معین در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی[1] چنین می‌گوید:

«اسلام... آیینی نو، دارای محاسن و اصول و قوانین منظم آورد، و انتشار اسلام در ایران روح تازه و ایمان قویتر دمید که دو مایهٔ مطلوب نیز بر اثر آن به این دیار آمد: یکی زبان بسیار غنی و پرمایه و وسیع یعنی عربی بود... این زبان وقتی که به ایران آمد و به تدریج با زبان لطیف و نغز و دلکش آریایی و تمدن ایرانی ممزوج و ترکیب شد و جوش کامل خورد و به وسیلهٔ سخنوران بزرگ ایرانی قرون چهارم و پنجم و ششم و چند نفر بعد از آن سکهٔ فصاحت کم‌نظیر خورد، برای ما زبانی به وجود آورد که لایق بیان همهٔ مطالب گردید و نمایندهٔ درخشان آن سعدی و حافظ و ناصرخسرو و امثال آنها هستند... دیگری علوم و معارف و تمدن بسیار عالی پرمایه‌ای بود که به وسیلهٔ ترجمه‌های کتب یونانی و سریانی و هندی به زبان عربی در مشرق اسلامی و قلمرو خلافت شرقیه از اواسط قرن دوم تا اواخر قرن سوم بین مسلمین آشنا به زبان عربی و بالخصوص ایرانیان انتشار یافت... از اقیانوس بیکران علوم و فنون و آداب حکمت یونانی، نسبتاً کم کتابی ـ که در قرن دوم موجود بود ـ ماند که مسلمین ترجمه نکردند... بر اثر آن ترجمه‌های عربی از یونانی، علم و حکمت و همهٔ فنون چنان در ممالک اسلامی و مخصوصاً در ایران رواج یافت که هزاران عالم نامدار مانند ابن‌سینا و فارابی و بیرونی و محمد بن زکریای رازی و غیرهم با ده‌هزاران تألیف مهم(البته ۹۹ درصد به عربی) به ظهور آمدند و تمدن بسیار درخشان اسلامی قرون ۲ تا ۷ اسلام که شاید پس از یونان و روم بزرگترین و عالیترین تمدن دنیا باشد، به وجود آمد...»

آقای تقی‌زاده در این گفتار خود همین‌قدر می‌گویند اسلام به ایران روح تازه داد؛ دربارهٔ این مطلب بحثی نمی‌کنند که اسلام از ایران چه چیز را گرفت و چه چیز به آن داد که در نتیجه ایران روح تازه یافت. ما سعی می‌کنیم ان‌شاءالله در این کتاب

---

۱. چاپ دوم، ص ۱۶.

تا حدودی این مطلب را روشن کنیم. ایشان فقط اشارتاً می‌گویند: «اصول عدالت و قوانین منظم آورد» که البته اینها قسمتی است از آنچه اسلام آورده و داده است. ایشان در سخن خود صریحاً ادعا می‌کنند که این اسلام بود که زمینه را برای شکفتن استعدادهای ادبی و حکمت عملی از قبیل سعدی و حافظ و ناصرخسرو و برای شکفتن استعدادهای فلسفی و طبی و ریاضی از قبیل ابن‌سینا و فارابی و رازی و بیرونی فراهم کرد.

آقای زین‌العابدین رهنما در مقدمهٔ ترجمه و تفسیر قرآن[1] چنین می‌نویسد:

«ظهور دین اسلام در عربستان یکی از بزرگترین انقلابهای تاریخ بشری بود... در اول سدهٔ هفتم مسیحی شروع شد و به تدریج در مدت کوتاهی تمام شبه جزیرهٔ عربستان را فرا گرفت. پس از آن به کشورهای مجاور هم که دارای برجسته‌ترین تمدن و فرهنگ آن‌عصر بودند رو آورد. تغییرات و تحولات شگرف و بسیار ژرفی که در مردم و جامعهٔ آن کشورها به نام اصول مذهبی به وجود آورد، از شگفتیهای پر از رمز حیات بشری است که بسیاری وابستگیهای بیهودهٔ زندگی را از میان برد و بسیاری از بستگیهای جدید را که از هر زنجیر پولادین محکمتر بود در دل و فکر مردم آفرید. این انقلاب به نام تمدن جدید، نه تنها عربستان مرده و صحرای بی‌آب و علف ساکت و بی‌سروصدایی را که مردمش بجز انگشت‌شماری ناشناس بودند، به عربستان پرسروصدایی که هزاران فرد آن به نامها و عناوین و برجستگیهای اخلاقی شناخته شدند تبدیل کرد، بلکه فلسفه‌ها و اندیشه‌های نوینی برایشان آورد؛ اگرچه پاره‌ای از ریشه‌های آن از تمدن دو کشور بزرگ مجاور آن(ایران و روم) آبیاری شده بود، معذلک برای آن دو کشور هم بسیار تازگی داشت؛ به منزلهٔ دروس نو آسمانی و فلسفه‌هایی از عدالت‌خواهی و پرهیزکاری علیه ستمگری و بیداد بود که مانند آبهای خنک و گوارایی در دل تشنهٔ افراد آن و در مغز متفکر جویندگان آنها جایگزین گردید. این غلبهٔ فکری بنام(کذا) کاری بزرگ اسلام بر اجتماعات و مردم آن دو کشور بزرگ و رسوخ تعلیمات دادخواهی در

۱. ص ۷۵.

مردم ستمدیدهٔ آنها که راهشان از خلق بریده شده و فقط به سوی خالق باز مانده بود، تنها به عنوان پیروزی پابرهنه‌ها بر چکمه‌پوشها و غلبهٔ سلاح کهنه بر سلاح نو یا غلبهٔ بی‌سلاحها بر سلاح‌داران نبود، بلکه ـ چنانکه گفتیم ـ غلبهٔ اندیشهٔ نو و دادخواهی گروه مظلومان بر جمعیت ظالمان و پیروزی ستمدیدگان بر ستمگران بود. این فکر و احساس در مردم آن کشورها چنان رسوخی کرد که برای برانداختن حکومتهای خودشان با پرچمداران آیین اسلامی هم‌آواز و همفکر شدند و آثار این غلبهٔ معنوی امروز هم که یکهزار و چندصد سال از آن ظهور و پیدایش می‌گذرد در خانهٔ یکایک افراد ملتهای ایمان‌آورده برقرار است، در صورتی که از پیروزی جنگی و جنگاوران فاتح عرب کوچکترین اثری در این کشورها باقی نمانده است.»

به عقیدهٔ آقای رهنما اسلام وابستگیهای بیهوده را از بین برد و وابستگیهایی پولادین به وجود آورد، فلسفه‌ها و اندیشه‌های نوینی عرضه و ارائه کرد، غلبهٔ اسلام غلبهٔ اندیشهٔ نو بر اندیشهٔ کهنه بود نه غلبهٔ قومی بر قوم دیگر، غلبهٔ اسلام غلبهٔ عدالتخواهی و پرهیزکاری بود بر ستمگری و تبهکاری، عامل اصلی پیروزی اسلام مردم عرب نبودند بلکه توده‌های محروم و تشنهٔ حقیقت و عدالت خود آن سرزمینها بودند که در پرتو یک اندیشهٔ آسمانی بر قدرتهای اهریمنی حاکم بر اجتماعات خود شوریدند.

آقای دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب کارنامهٔ اسلام[1] در بحث از علل تمدن عظیم و باشکوه اسلامی می‌گوید:

«... آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفتهای مادی را برای مسلمین میسر ساخت، در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تسامح را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک و انزوا را توصیه می‌کرد، با توصیهٔ مسلمین به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. در دنیایی که اسلام به آن وارد شد، این روح تساهل و اعتدال در حال زوال بود. از دو نیروی بزرگ آن روز دنیا (بیزانس و ایران) بیزانس

---

۱. ص ۱۳.

در اثر تعصبات مسیحی که روزبروز در آن بیشتر غرق می‌شد، هر روز علاقهٔ خود را بیش از پیش با علم و فلسفه قطع می‌کرد. تعطیل فعالیت فلاسفه به وسیلهٔ ژوستی‌نیان، اعلام قطع ارتباط قریب‌الوقوع بود بین دنیای روم با تمدن و علم. در ایران هم اظهار علاقهٔ خسرو انوشیروان به معرفت و فکر یک دولت مستعجل بود، و باز تعصباتی که برزویهٔ طبیب در مقدمهٔ **کلیله و دمنه** به آن اشارت دارد هر نوع احیای معرفت را در این سرزمین غیرممکن کرد. در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود، اسلام نفخهٔ تازه‌ای دمید، چنانکه با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود ـ نه شام و نه عراق ـ تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع جهان‌وطنی چاره کرد، در مقابل تعصبات دینی نصاری و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را. و ثمرهٔ این درخت شگرف که نه شرقی بود و نه غربی، بعد از بسط فتوحات اسلامی حاصل شد.»

از نظر آقای دکتر زرین‌کوب، اسلام به دنیایی پا گذاشت که در حال رکود و جمود بود. اسلام با تعلیمات مبنی بر جستجوی علم و ترک تعصبات قومی و مذهبی و اعلام امکان همزیستی با اهل کتاب، غلها و زنجیرهایی که به تعبیر خود قرآن به دست و پا و گردن مردم جهان آن روز بسته شده بود پاره کرد و زمینهٔ رشد یک تمدن عظیم و وسیع را فراهم ساخت.

پروفسور ارنست کونل آلمانی، استاد هنر اسلامی در دانشگاه برلین در سالهای ۱۹۳۵ ـ ۱۹۶۴ در مقدمهٔ کتاب هنر اسلامی می‌گوید:

«اشتراک در معتقدات دینی در اینجا تأثیری قویتر از آنچه در دنیای مسیحیت وجود دارد بر فعالیتهای فرهنگی ملل مختلف داشته است. اشتراک در مذهب باعث شده تا بر روی اختلافات نژادی و سنن باستانی ملتها «پل» بسته و از فراز آن نه تنها علائق معنوی بلکه حتی آداب و رسوم کشورهای گوناگون را به طرز حیرت‌انگیزی در جهت روشن و مشخصی هدایت نماید. چیزی که بیش از همه در این فعل و انفعال جهت ایجاد وحدت و پاسخ به جمیع مسائل زندگی قاطعیت داشت، قرآن بود. انتشار قرآن به زبان اصلی و فرمانروایی مطلق خط عربی، پیوندی به وجود آورد

که تمام دنیای اسلام را به هم مربوط ساخت و عامل مهمی در خلق هر نوع اثر هنری گردید. تباین در هنر دینی و غیردینی آن‌طور که دنیای غرب می‌شناسد، در اینجا بکلی از بین رفته است. البته عبادتگاهها به علت احتیاجات عملی، شکل معماری خاصی پیدا کرده‌اند ولی تزیین آنها درست مطابق قواعدی بوده که در مورد ابنیهٔ غیردینی هم رعایت شده است.»[1]

ایضاً می‌گوید:

«آنچه در اینجا کمال اهمیت را دارد این است که با وجود برخوردهای شدید سیاسی در قرون وسطی، بین تمام کشورهای اسلامی روابطی وجود داشت که نه تنها معاملات تجاری را رونق می‌داد بلکه امکان توسعه و تبادل پیشرفتهای فرهنگی را نیز میسر می‌ساخت. سفرنامه‌های جهانگردان و جغرافی‌دانان بزرگ عرب حاکی از آن است که چگونه مردم یک کشور از مزایای کشورهای دیگر مطلع بوده‌اند. بنابراین جای هیچ‌گونه تعجبی نیست اگر می‌بینیم که کشفیات تکنیکی جدید و پیشرفتهای هنری با سرعت به همه جا راه پیدا کند. هرکس در مکتب جهان‌بینی غربی تعلیم دیده است باید پیش خود مجسم کند که در دنیای اسلام شرایط اولیهٔ دیگری حکمفرما بود و این شرایط بیش از هر چیز در خلق آثار هنری مؤثر بود.»[2]

آنچه این دانشمند می‌گوید اگرچه مخصوص ایران نیست و شامل تمام قلمرو اسلامی می‌شود ولی به هر حال شامل ایران هم هست. نکتهٔ جالب در بیان این دانشمند این است که می‌گوید مسلمانان از نژادهای مختلف بر روی اختلافات نژادی خود پل بسته بودند؛ یعنی اسلام برای اولین بار توانست کلیتی و وحدتی سیاسی و اجتماعی براساس عقیده و مرام و مسلک به وجود آورد، و همین جهت تسهیلات زیادی از لحاظ ایجاد تمدنی عظیم و وسیع به وجود آورد. از این‌گونه اظهارنظرها فراوان می‌توان یافت.

۱. **هنر اسلامی**، ترجمهٔ مهندس هوشنگ طاهری، ص۶ .
۲. همان کتاب، ص۸ .

نقطهٔ مقابل این‌گونه اظهارنظرها، یک سلسله اظهارنظرهای دیگر است که آنها نیز باید مورد توجه واقع شود. طبق آن اظهارنظرها هجوم اعراب مسلمان به ایران و غلبهٔ آنها بر ایرانیان برای ایران فاجعه بوده است نظیر فاجعهٔ حملهٔ اسکندر و حملهٔ مغول. همان‌طور که حملهٔ اسکندر و حملهٔ مغول ـ و مخصوصاً حملهٔ مغول ـ شیرازهٔ یک تمدن بزرگ را از هم پاشید، حملهٔ اعراب مسلمان نیز مدنیتی را مضمحل ساخت و اگر مردم ایران بعد از اسلام، خصوصاً در قرنهای سوم و چهارم و پنجم و ششم هجری در خط علم و فرهنگ افتادند ناشی از خصیصهٔ نژادی و سابقهٔ فرهنگی قبل از اسلام آنها بود و در حقیقت نوعی بازگشت به دورهٔ قبل از اسلام بود و اسلام تنها کاری که کرد این بود که در حدود دو قرن وقفه‌ای در این سیر علمی و فرهنگی ایجاد کرد؛ پس از دو قرن که ایران استقلال سیاسی یافت و از تحت سلطه و نفوذ عرب خارج شد و شخصیت پیشین خود را باز یافت، دو مرتبه راه گذشتهٔ خویش را ادامه داد و بدین‌گونه استمرار فرهنگی ایران ادامه یافت.

البته در میان محققان ایرانی و غیرایرانی کسی را نمی‌توان یافت که این‌گونه اظهارنظر نماید. این‌گونه اظهارنظرها همواره از طرف کسانی صورت می‌گیرد که گفتارشان آب و رنگ تبلیغ دارد و اهمیتی که دارد در این است که اخیراً زیاد تکرار می‌شود و غالباً توأم است با تعبیرات ادبی و تحریک‌آمیز.

آقای فریدون آدمیت در کتاب **امیرکبیر و ایران**[۱] می‌گوید:

> «دین اسلام برای ایجاد مرکزیت در یک جامعهٔ ابتدایی مثل عربستان کاملاً ضروری بود، به همین دلیل هم ظهور کرد. این مذهب که معجونی بود از افکار و ادیان سابق آن شبه جزیره و حاوی تعالیم دوپهلو و کشدار، پس از ورود به ایران یک انحراف ناگهانی در سیر اجتماعی این کشور وارد آورد و به همان اندازه که برای یک اجتماع ابتدایی مثل عربستان مفید واقع گردید، منشأ آثار شوم و مخربی در ایران گشت. ایرانیان نیز به نوبهٔ خود بیکار ننشستند و مدت بهت و حیرت و زمان تماشای آنان کم طول کشید و از هر طرف نغمه‌های مخالف ساز نموده، غالباً طریقه و مشی خود را با آیات ناسخ و منسوخ قرآن مدلّل می‌کردند.

---

۱. ج ۱/ص ۷۴و۷۵.

... ولی رفته رفته در نتیجهٔ انتشار و رسوخ آن‌قسمت از تعالیم اسلام که دنیا را جیفه‌ای فانی و زندان مؤمن می‌دانست و رواج فلسفهٔ هندی با آن اصول منفی و فناء فی‌اللهی، ملت ایران به یک بی‌علاقگی به زندگانی مادی خوگر شد که تسلی‌بخش اندیشهٔ چاره‌جوی او بود. بدین ترتیب می‌بینیم که تعالیم اسلام مثل گناه شمردن جمع ثروت و مال، تحریم صنایع مستظرفه، روزی را مقسوم و سرنوشت بشر را مقدّر و محتوم شمردن و متوسل به قضا و قدر شدن، با فلسفهٔ اشراق و اصول تصوف که در بدو امر به صورت یک مقاومت منفی از طرف مخالفین اسلام جلوه‌گر شده بود در هم آمیخت. اعتقاد به فلسفهٔ تقدیر در ایران رواج بسیار گرفت و در نتیجهٔ آن، حیات مادی ایران به پریشانی و ویرانی گرایید. قطع علائق دنیوی، تنبلی، ویرانه‌نشینی، خراباتیگری، گدایی و دریوزگی همه از نتایجی بود که درست یا نادرست از مذهب اسلام گرفتند. این تعالیم در ایران رونق یافته، مقدمهٔ یک انحطاط اجتماعی را فراهم می‌نمود.»

این نویسنده از طرفی می‌گوید دین اسلام برای ایجاد مرکزیت در یک جامعهٔ ابتدایی مثل عربستان کاملاً ضروری بود و از طرف دیگر تنبلی، ویرانه‌نشینی، خراباتیگری، گدایی و دریوزگی را محصول تعالیم اسلامی می‌داند. چطور ممکن است که تعلیماتی اینچنین قادر باشد حتی جامعه‌ای مثل عربستان آن روز را مرکزیت و وحدت و قدرت بدهد؟ ثانیاً اگر چنان بود باید ملل اسلامی از ابتدای نفوذ اسلام در میان آنها دچار رخوت و سستی و انحطاط می‌شدند، در کار زندگی به عنوان اینکه دنیا جیفه است لاقید می‌گشتند و دست روی دست گذاشته همه چیز را حواله به تقدیر می‌کردند و خود خراباتی می‌شدند، و حال آنکه طبق گواهی قطعی تاریخ، با ظهور اسلام در مردم منطقه‌ای وسیع از شمال افریقا تا شرق آسیا حیات و جنبش و نهضتی عظیم و وسیع پدید آمد و تمدنی کم‌نظیر پایه‌گذاری شد و تا شش‌قرن ادامه یافت و پس از آن، رکود و جمود و روح خراباتیگری بر مردم این منطقه مسلط گشت.

این نویسنده، دانسته یا ندانسته مبارزهٔ اخلاقی اسلام را با پول‌پرستی و اینکه نباید هدف زندگی تحصیل درآمد و انباشتن ثروت باشد، به حساب گناه شمردن کار و فعالیت و کسب و صنعت و تولید ثروت هرچند به منظور خدمت و توسعهٔ زندگی

اجتماعی باشد ـ که اکیداً مورد تشویق و توصیهٔ اسلام است ـ می‌گذارد و میان زهد و تقوا به مفهوم بودایی و مسیحی که هریک از عبادت و فعالیت را به یک دنیای جداگانه مربوط می‌داند و زهد و تقوای اسلامی که عبارت است از علوّ نظر و پاکی و طهارت نفس فرق نمی‌نهد و یا نمی‌خواهد فرق نهد.

از همه عجیب‌تر پیش‌کشیدن بحث قضا و قدر است که به پیروی از اروپاییان آن را عامل انحطاط مسلمین می‌شمارد. بهتر این بود لااقل این بحث را به کسانی که تخصصی دارند واگذار می‌کرد. این بنده در رسالهٔ «انسان و سرنوشت» به اندازهٔ لازم دربارهٔ قضا و قدر به مفهوم اسلامی آن و تأثیر و یا عدم تأثیر آن در انحطاط مسلمین بحث کرده است، و آن رساله چاپ شده و در اختیار خوانندگان محترم این کتاب است.

در کتابهای درسی دبستانی و دبیرستانی کم و بیش همین طرز تفکر تبلیغ می‌شود. کمتر کتاب کلاسیک را می‌توان یافت که وارد این بحث شده باشد و این طرز تفکر را تبلیغ نکرده باشد. ما نمونه‌ای از یک کتاب دبیرستانی نقل و به همان اکتفا می‌کنیم. در جغرافیای سال دوم دبیرستان، تحت عنوان «جغرافیای انسانی ایران» می‌نویسد:

«تأسیس و ایجاد دانشکدهٔ پزشکی جندی‌شاپور (در خوزستان) در زمان ساسانیان نمودار توجه عمیق ایرانیان به مسائل علمی بوده. به طور قطع کتب و رسالات پرارزشی در آن زمان به وسیلهٔ ایرانیان تدوین گردیده است که متأسفانه بر اثر حملات بیگانگان از بین رفته و اکنون فقط اسامی بعضی از آنها به یادگار مانده است. تسلط عرب بر ایران در حیات علمی و ادبی ما تأثیر عمیقی داشته است، زیرا از یک سو قسمت اعظم آثار علمی و ادبی و هنری ما را محو و نابود ساخت و از سوی دیگر مهاجمان زبان و خط خود را آنچنان بر ما تحمیل کردند که بسیاری از دانشمندان ایرانی مانند ابن مقفّع، محمد زکریای رازی، ابوعلی‌سینا، ابوریحان بیرونی، ابونصر فارابی، امام محمد غزالی و حکیم عمر خیام نیشابوری آثار علمی و ادبی فراوانی به زبان عربی منتشر ساختند. از قرن سوم هجری که بر اثر مجاهدات و مبارزات دلیرانهٔ مردم ایران کشور ما استقلال خود را باز یافت، زبان کنونی اعتبار فراوانی گرفت و گویندگان و نویسندگان

سخن‌پرداز نامی همچون رودکی، فردوسی، خیام، مسعود سعد سلمان، مولوی، سعدی، حافظ و صدها شاعر و نویسندهٔ نغزگفتار وطن ما سرچشمهٔ فیاضی برای ادبیات جهان به وجود آوردند.»

بنا بر نوشتهٔ این کتاب، در ایران قبل از اسلام علوم و هنر و ادبیات رونق فراوانی داشته است و تسلط اعراب مسلمان در حیات معنوی ایران تأثیر منفی داشته است و اعراب زبان و خط خود را آنچنان بر ایران تحمیل کردند که حتی امثال بوعلی‌سینا و غزالی پس از چهارصد سال و پانصد سال بعد از این حمله و دویست سال و سیصد سال پس از استقلال ایران باز هم مجبور بودند به زبان عربی آثار خود را تألیف کنند، و فقط از زمانی به نظم و نثر پارسی پرداختند که از اسارت عرب نجات یافتند و زبان فارسی عکس‌العملی بود در مقابل هجوم اسلام و مسلمانی. ما قبلاً دربارهٔ افسانهٔ تحمیل زبان عربی به ایران و این تبلیغ مغرضانه که احیای زبان فارسی یک عکس‌العمل ایرانی بود در مقابل اسلام، بحث کرده‌ایم و دربارهٔ افسانهٔ محو آثار علمی ایران به وسیلهٔ اعراب مسلمان و بالخصوص دربارهٔ ماهیت و هویت دانشکدهٔ جندی‌شاپور بعداً در همین کتاب و یا در یک رسالهٔ جداگانه بحث خواهیم کرد.

برخی پا را از این فراتر نهاده و ورود اسلام را به ایران مساوی با یک فلاکت و بدبختی دائم دانسته و تمام خصایص سوء اخلاقی امروز ایرانیان را مولود هجوم اعراب به ایران و نفوذ اسلام در میان ایرانیان معرفی می‌کنند. برای نمونه، قسمتی از یک مقاله در مجلهٔ «فردوسی» شمارهٔ ۷۸۷ مورخهٔ ۳ آبان ۴۵ را ذکر می‌کنیم. نویسنده در این مقاله خواسته است به کتاب غربزدگی جلال آل‌احمد پاسخ بگوید. آل‌احمد مدعی است فساد این نسل مولود خودباختگی این نسل در برابر غرب و ماشینیسم است. آل‌احمد غربزده را این‌طور توصیف می‌کند:

«آدم غربزده هرهری مذهب است، به هیچ چیز اعتقاد ندارد اما به هیچ چیز هم بی‌اعتقاد نیست، یک آدم اسقاطی است، نان به نرخ روزخور و همه چیز برایش علی‌السویه است. خودش باشد و خرش از پل بگذرد، دیگر بود و نبود پل هیچ است. نه ایمانی دارد، نه مسلکی، نه مرامی، نه اعتقادی به خدا یا به بشریت. نه در بند تحول اجتماعی است و نه حتی در بند لامذهبی و بی‌دینی. البته گاهی به مسجد می‌رود، همان‌طور که به حزب

می‌رود یا به سینما اما همه جا فقط تماشاچی است، درست مثل اینکه به تماشای بازی فوتبال رفته است. همیشه کنار گود است. هیچ‌وقت او را وسط گود نمی‌بینی. هیچ‌وقت از خودش مایه نمی‌گذارد، حتی به اندازهٔ نم اشکی در مرگ دوستی یا توجهی در زیارتگاهی یا تفکری در ساعت تنهایی، و اصلاً به تنهایی عادت ندارد، از تنها ماندن می‌گریزد چون از خودش وحشت دارد. همیشه در همه‌جاست. هیچ‌وقت از او فریادی یا اعتراضی یا امّایی یا چون و چرایی نمی‌شنوی. آدم غربزده راحت‌طلب است، دم را غنیمت می‌داند ـ و نه البته به تعبیر فلسفه ـ آدم غربزده شخصیت ندارد، چیزی است بی‌اصالت...»

مجلهٔ «فردوسی» به آل‌احمد جواب می‌دهد که:

«این آدم که تو وصف کردی فقط مال دویست سال اخیر است؟... نه، چنین آدم سر به هوا و بی‌اعتقاد هرهری مذهب متملق دروغگوی بی‌مایهٔ بی‌وطن هیچ‌جایی که تو وصف کردی، قریب هزار و سیصد سال است که در این آب و خاک پدید آمده است. از همان روز شوم و سیاه که نگهبانان کاخ مدائن به دیدن تازیان به کنار دروازه‌های شهر فریاد برآوردند: «دیوان آمدند، دیوان آمدند»، نطفهٔ این موجود حرامزاده بسته شده و هنگامی که فیروزان، سردار نگون‌بخت ایرانی در جنگ نهاوند فریب خدعهٔ ناجوانمردانهٔ اعراب را در گریز و حمله خورد و باخت، این موجود به دنیا آمد. و حالا هزار و سیصد سال است که ما آنچنان آدمهایی داریم که همه‌شان تقیه می‌کنند، به دیگران اطمینان ندارند و چون سوءظنی هستند، هیچ‌گاه دلشان را باز نمی‌کنند و هیچ‌وقت از آنها فریادی یا اعتراضی یا امّایی و یا چون و چرایی نمی‌شنوی.»

همین مجله در دنبالهٔ این مقاله در شمارهٔ بعد می‌نویسد:

«در هزار و اندی سال پس از حملهٔ اعراب به این سرزمین معیارهای اخلاقی، روحی و ملی ما دگرگون شده است؛ کیفیت جنگاوری، حریف بودن و هجوم‌آوری ما به زبونی، نان به نرخ روز خوری و ناجنسی و تذبذب بدل شد و از این تغییر چه جرثومه‌های دیگر که به جانمان حمله می‌آورد.»

و ایضاً همین مجله در شمارهٔ ۲۳ اردیبهشت‌ماه ۴۷، تحت عنوان «سمبولیسم

در شعر» می‌نویسد:

«می‌دانیم حملهٔ تازیان به ایران برای مردم مرزوبوم ما بسیار گران تمام شد و در تصادم دو تمدن ایران و تازیان مردم ما از پای درآمدند و شکست سیاسی به شکست معنوی انجامید... تازیان تمدن ایران را استهزا می‌کردند و ایرانیان را «موالی» یعنی بندگان می‌خواندند... جشنهای ایرانی موقوف شد، باده که ایرانیان پس از ناهار و شام می‌نوشیدند عمل شیطانی و حرام خوانده شد، شعله‌های آتشکده‌های مرزوبوم ما خاموشی گرفت، اما بزودی مردم ایران به مقاومتهای جدی دست زدند و ملت ایران از خاکستر تیره‌بختی و شکست چون مرغ آتش برخاست و شعله‌های آتش نبوغ ایرانی از آتشکدهٔ جان دانشورانی چون ابوریحان بیرونی، فردوسی، خیام، عبدالله بن مقفّع، رودکی، دقیقی، زکریای رازی، بیهقی زبانه کشید، کابوس به پایان آمد.»

سرجان ملکم انگلیسی در تاریخ ایران می‌نویسد:

«پیروان پیغمبر عربی از پایداری و لجاجی که ایرانیان در دفاع از ملک و مذهب خویش نمودند، چنان در خشم بودند که چون دست یافتند هر چیز را که موجب تقویت ملیت دانستند عرضهٔ تخریب و هلاک ساختند. شهرها با خاک یکسان و آتشکده‌ها با آتش سوخته شد و موبدان را که مأمور مواظبت امور و مباشرت خدمات معبدها و هیکلها بودند از دم تیغ گذراندند و کتب فضلای ملت اعم از آنکه در مطلق علوم نوشته شده بود یا در تاریخ و مسائل مذهبی، با کسانی که این‌گونه کتابها در تصرف ایشان بود در معرض تلف آوردند. عرب متعصب بجز قرآن در آن ایام نه کتابی می‌دانست و نه می‌خواست بداند. موبدان را مجوس و ساحر می‌دانستند و کتب ایشان را کتب سحر می‌نامیدند. از حال کتب یونان و روم می‌توان قیاس کرد که کتب مملکتی مثل ایران چقدر از آن طوفان باقی خواهد ماند.»[۱]

آنچه این به اصطلاح مورخ می‌گوید خیلی تازگی دارد، زیرا در هیچ سند و

۱. به نقل کتاب **مزدیسنا و ادب فارسی**، ص ۱۳.

مدرک تاریخی یافت نمی‌شود. ناچار باید فرض کنیم که این مورخ به سند و مدرکی دست یافته که چشم هیچ حلال‌زاده‌ای آن را ندیده و دست احدی به آن نرسیده و مصلحت هم نبوده است که آن سند و مدرک افشا شود. آری ناچاریم چنین فرض کنیم، زیرا اگر چنین فرض نکنیم ناچاریم خدای ناخواسته در حسن نیت و کمال صداقت و نهایت راستگویی این مورخ عظیم‌الشأن که البته هیچ مأموریتی از طرف وزارت امور خارجهٔ انگلستان برای تألیف این کتاب نداشته است! اندکی تردید روا داریم، و چنین چیزی چگونه ممکن است؟!

آنچه این مورخ در اسناد و مدارک غیرمرئی ـ که جز در آرشیو وزارت امور خارجهٔ انگلستان پیدا نخواهد شد ـ یافته است این است که اولاً برخلاف گفتهٔ همهٔ مورخین، ایرانیان در دفاع از ملک و مذهب خویش پایداری و لجاج می‌نمودند و با آنهمه پایداریها و لجاجها و با آن جمعیت فراوان که بالغ بر صد و چهل میلیون در آن عصر تخمین زده شده است و با آنهمه ساز و برگها، از یک جمعیت چهل پنجاه هزار نفری عرب پابرهنه که از لحاظ عدد کمتر از یک دهم سربازان تحت‌السلاح ایران بودند و از لحاظ ساز و برگ جنگی طرف مقایسه نبودند و به فنون جنگی آن روز نیز چندان وارد نبودند، شکست خوردند. پس قطعاً این شکست را طبق اظهارات این نویسنده باید به حساب پفیوزی ملت ایران گذاشت نه به حساب نارضایی آنها از حکومت و آیین و نظامات داخلی خود و نه به حساب جاذبهٔ آیین و ایدئولوژی جدید به نام اسلام.

ثانیاً شهرهای ایران به وسیلهٔ اعراب مسلمان با خاک یکسان شده است. این شهرها در کجا بوده و چه نامی داشته است و در کدام کتاب تاریخ نام آنها برده شده است؟ جوابش را خود سر جان ملکم باید بدهد.

ثالثاً موبدان و مباشران معبدها از دم تیغ گذرانده شده‌اند و آتشکده‌ها با آتش سوخته شده است، اما اینکه مورخینی مانند مسعودی و مقدسی و غیرآنان نوشته‌اند که تا زمان آنها(در حدود قرن چهارم) هنوز آتشکده‌ها باقی و پابرجا بوده است و حتی امرای مسلمان ضمن پیمان عهد متعهد می‌شدند که معابد اهل کتاب و از آن جمله مجوس را حفظ کنند، مطلبی است که آقای سرجان ملکم نمی‌خواهد بحثی در آن‌باره بکند.

رابعاً کتابهای علمی و مذهبی ایران و کسانی که این کتابها در تصرفشان بوده

است، یکجا در معرض تلف واقع شده‌اند. ما بعداً تحت عنوان «کتابسوزی» دراین‌باره مفصلاً بحث خواهیم کرد.

خامساً اعراب مسلمان موبدان را ساحر و کتب مجوس را کتاب سحر می‌نامیدند. این نیز مطلبی است که برای اولین بار از زبان این مورخ بی‌غرض! باید شنیده شود.

□

این بود دو نظر متضادی که دربارهٔ اسلام و ایران اظهار می‌شود. اکنون ما کدام نظر را بپذیریم؟ آیا آن نظر را بپذیریم که مدعی است ایران و غیرایران در جاهلیت عمیقی فرو رفته بود، افکار و عقاید به پستی گراییده بود، حکومتها فاسد گشته بود، نظامات اجتماعی فاسد، ستم فراوان، توده‌ها ناراضی و جهان نیازمند به یک تحول و نوسازی بود؛ اسلام آمد و این رسالت را انجام داد، معیارها را دگرگون ساخت، بندها را پاره کرد و خوابها را از کلّه‌ها پرانید و روحی تازه به پیکر نیمه‌جان ملتها و از آن‌جمله ملت ایران دمید، و یا این نظر را که می‌گوید همه چیز داشتیم، اسلام آمد و همه را از ما گرفت؟

خوشبختانه همان‌طور که قبلاً گفتیم تاریخ جهان و ایران مقارن ظهور اسلام روشن است. مطالعهٔ مختصری در تاریخ، وضع را روشن می‌کند. کافی است ببینیم که ایران قبل از اسلام از لحاظ نظام فکری و اعتقادی چه افکار و معتقداتی داشته است و ارزش آن معتقدات چیست، نظامات اجتماعی، خانوادگی، اخلاقی، سیاسی آن روز ایران چه نظاماتی بوده است؛ سپس آنها را با نظامات فکری، اجتماعی، سیاسی، خانوادگی، اخلاقی اسلام با توجه به متن تاریخ مقایسه و نتیجه گیری کنیم. سخن خود را از نظامات فکری و اعتقادی ایران آغاز می‌نماییم.

نظام فکری و اعتقادی

مقصود، بیان افکار و عقاید مذهبی عامهٔ مردم ایران در دورهٔ مقارن ظهور اسلام است. ما فعلاً در افکار و عقاید فلسفی آن عصر در ایران بحثی نداریم که آیا اولاً یک مکتب فلسفی مجزا از عقاید دینی و مذهبی در ایران ساسانی وجود داشته است یا نه، و به فرض وجود، چه نوع مکتبی بوده است، زیرا بر فرض بگوییم مکتب

یا مکاتبی فلسفی وجود داشته است و فلاسفه‌ای به مفهوم واقعی کلمه در آن عصر وجود داشته‌اند، در روحیهٔ عامه مردم تأثیری نداشته است و ما برای اینکه افکار و عقاید عامه را بررسی کنیم باید مذاهب و ادیان آن عصر را بررسی نماییم.

اسلام بدون شک یک نظام فکری و اعتقادی جدید به ایران داد، و همان‌طور که قبلاً ذکر کردیم مردم ایران به شکل بی‌سابقه‌ای نظامات فکری و اعتقادی اسلام را پذیرفتند و افکار و معتقدات پیشین خود را دور ریختند و این پذیرش، دفعی و فوری نبود، تدریجی بود و مخصوصاً بیشتر در دورهٔ استقلال و قدرت ایرانیان در مقابل اعراب صورت گرفت.

این بحث از این جهت دلکش است که از طرفی اسلام از یک امتیاز خاص برخوردار است که هیچ آیینی مانند آن این‌اندازه نتوانسته است روح مردم مغلوب را تحت تأثیر و نفوذ معنوی خود قرار دهد.

گوستاولوبون در تاریخ تمدن اسلام و عرب می‌گوید:

«شریعت و آیین اسلام در اقوامی که آن را قبول نموده تأثیری بسزا بخشیده است. در دنیا خیلی کمتر مذهبی پیدا شده که به قدر اسلام در قلوب پیروانش نفوذ و اقتدار داشته، بلکه غیر از اسلام شاید مذهبی یافت نشود که تا این‌قدر حکومت و اقتدارش دوام کرده باشد؛ چه، قرآن که مرکز اصلی است اثرش در تمام افعال و عادات مسلمین از کلی و جزئی ظاهر و آشکار می‌باشد.»[۱]

و از طرف دیگر، مردم ایران در میان همهٔ مللی که اسلام را پذیرفتند از یک امتیاز خاص برخوردارند و آن اینکه هیچ ملتی مانند ایران به این سهولت نظام فکری پیشین خود را رها نکرد و آنچنان با جدیت و عشق و علاقه درِ دل خود را به روی افکار و عقاید دین جدید باز نکرد، و به قول «دوزی» مستشرق معروف:

«مهمترین قومی که تغییر مذهب داد ایرانیان بودند، زیرا آنها اسلام را نیرومند و استوار نمودند نه عرب.»[۲]

علیهذا باید نظام فکری و یا نظامات فکری حاکم بر جامعهٔ آن روز ایران را

۱. **تاریخ تمدن اسلام و عرب**، چاپ چهارم، ص۵۵۲ .

۲. **تاریخ ادبیات** مستر براون، ج۱/ص۳۰۳.

مورد بررسی قرار دهیم و با نظامات فکری و اعتقادی اسلام مقایسه کنیم تا معلوم شود اسلام از نظر نظامات فکری چه چیز از ایران گرفت و چه چیز به ایران داد. برای اینکه به نظام فکری و اعتقادی آن روز پی ببریم، باید ببینیم ایران آن روز چه دین و چه مذهبی، بلکه چه ادیان و مذاهبی داشته است.

ادیان و مذاهب

در ایران ساسانی بر خلاف آنچه ابتدا به نظر می‌رسد، تنها آیین زردشتی حکومت نمی‌کرده است. دین زردشت البته دین رسمی کشور بوده است ولی ادیان دیگر که به صورت اقلیت بوده‌اند فراوان بوده، خواه ادیانی که زردشت را پیغمبر می‌دانسته‌اند و نوعی انشعاب از دین زردشتی تلقی می‌شود و خواه ادیانی که هیچ‌گونه ارتباطی با دین زردشت نداشته و احیاناً منکر پیامبری زردشت بوده‌اند.

مرحوم سعید نفیسی، در جلد دوم تاریخ اجتماعی ایران در مقام توضیح سبب آشفتگی اوضاع در دورهٔ ساسانیان، مهمترین سبب را اختلافات مذهبی می‌داند و مدعی است که اجحافات موبدان زردشتی عامل مهمی برای نارضایی و پیدایش انشعابات بوده است. وی می‌گوید:

«... بنا بر تشکیلات آن زمان، روحانیان که موبدان و هربدان باشند، اختیارات نامحدود داشتند و مخصوصاً موبدان و پیشوای بزرگشان «موبدان موبد» در دربار ساسانی مهمترین مقام را داشته و ایشان حق هرگونه تعبیر و تفسیر و جرح و تعدیل و نقض و ابرام و ناسخ و منسوخ در احکام مدنی یعنی زناشویی و ارث و مالکیت داشته‌اند و اندک اندک هرچه تمدن ساسانی بیشتر رسوخ می‌یافته بر قدرت و اختیارشان بیشتر افزوده می‌شد. ناچار مردم ایران از فشار ایشان و تجاوزاتی که به آنها می‌شد بیزارتر می‌شدند و می‌کوشیدند که از زیر بار گران این ناملایمات خود را بیرون آورند. به همین جهت در مقابل طریقهٔ رسمی مزدیسنی زرتشتی که مذهب دولت و دربار بود و به آن «بهدین» می‌گفتند، دو طریقهٔ دیگر در میان زرتشتیان پیدا شده بود: یکی طریقهٔ زروانیان که معتقد بودند اورمزد و اهریمن هر دو از موجود قدیمتر و بالاتری به وجود آمده‌اند که «زروان

اکرنو» یعنی زمان بیکران نام داشته است، و دیگر طریقهٔ کیومرثیان که معتقد بودند اهریمن وجود مستقلی نبوده بلکه زمانی که اورمزد در کار خود شک کرده، اهریمن از شک او پدید آمده است. زروانیان و کیومرثیان هر دو با زرتشتیان مزدیسنی اختلاف شدید داشتند و بیشتر این اختلاف جنبهٔ دشمنی به خود می‌گرفته است و بیگانگان از آن بهره‌مند می‌شده‌اند... پنج فرقهٔ دیگر نیز در ایران بوده‌اند که نه تنها با زرتشتیان و زروانیان و کیومرثیان اختلاف داشته‌اند بلکه با خود نیز ناسازگار بوده‌اند:

نخست یهود ایران بودند که در زمان هخامنشیان در نتیجهٔ تصرف بابل به دست کورش از اسارت رهایی یافته و گروهی از ایشان به ایران آمده و بیشتر در مغرب ایران یعنی خوزستان و اکباتان ساکن شده و در دورهٔ ساسانیان بر شمارهٔ آنها افزوده شده بود و در داخلهٔ ایران پیش رفته و حتی در ناحیهٔ اصفهان جمعیت کثیری از ایشان جمع شده بود.

دوم نصارای ایران بودند که در دورهٔ اشکانی از همان آغاز دورهٔ عیسویت عده‌ای از سکنهٔ نواحی غربی ایران به دین ترسایان گرویده و کلیساهای مخصوصاً معتبر در نواحی شرقی و غربی فرات دایر کرده و طریقهٔ خاصی را که به طریقهٔ نسطوری معروف است پسندیده و بدان ایمان آورده بودند و کم‌کم در داخلهٔ ایران پیش رفته، تا دورترین نواحی شمال شرقی ایران در ماوراءالنهر رفته و از آنجا به چین هم رفته و طریقهٔ نسطوری را با خود به چین برده بودند...

سوم طریقهٔ مانوی است که در سال ۲۲۸ میلادی آشکار شده و بزودی در ایران پیشرفت بسیار کرده و چون طریقهٔ بی‌پیرایه‌ای بوده و مانویان کوشش عمده در تصفیهٔ اخلاق و تزکیهٔ نفس و طهارت ظاهر و باطن داشته و جنبهٔ عرفانی و تجرید خاصی به طریقهٔ خود می‌داده‌اند و از میان همهٔ مذاهب قدیم، حس زیبایی‌پسندی و جمال‌پرستی و جستجوی رفاه و آسایش مادی و معنوی در آن بیشتر بوده است، مردم ایران به سرعت فوق‌العاده بدان گرویده‌اند و کسانی که بدان ایمان آورده‌اند، عقیدهٔ راسخ بدان داشته‌اند و با همهٔ سختگیریها که ساسانیان در برابر آن کرده‌اند نتوانسته‌اند آن را از میان بردارند.

چهارم طریقهٔ مزدکی است که در حدود سال ۴۹۷ میلادی در ایران اعلان شده و چون اطلاعاتی که از آن به ما رسیده از کسانی است که با آن مخالف بوده‌اند، نمی‌توان به این نکته اعتماد کرد که مزدکیان طرفدار اشتراک زن و مال و حتی تقسیم دارایی و به اصطلاح اسلامی «اباحی» بوده باشند، و با آنکه مخصوصاً خسرو نوشین‌روان منتهای سختگیری را با آنها کرده و همه را در جایی محاصره کرده و کشته است، باز مزدکیان از میان نرفته و در ایران پنهانی زندگی کرده‌اند...

پنجم بوداییان که در نواحی شمال شرقی ایران، از یک طرف همسایهٔ هندوستان و از طرف دیگر همسایهٔ چین بوده‌اند و ـ در ایران به آنها «بدهی» می‌گفتند ـ چندین مرکز عمده فراهم ساخته و مخصوصاً در بامیان و بلخ بتخانه‌های مجلل داشته‌اند و معبد معروف «نوبهار» بلخ که در دوره‌های اسلامی آن را آتشکده و مرکز دین زرتشت دانسته‌اند، مهمترین معبد بودایی آن سرزمین بوده است و خانوادهٔ برمکیان که در دورهٔ هارون‌الرشید در تاریخ ایران مقام بسیار بلندی به دست آورده‌اند، بازماندگان کسی بوده‌اند که منصب او «پرمکه» یعنی متولی و سرپرست بتخانهٔ نوبهار بوده است...

مانویان و بوداییان شمال شرقی ایران بر خلاف دیگران(زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان) در حملهٔ تازیان به ایران پایداری سخت کرده و بیش از بیست سال در دفاع از سرزمین خود جنگیده و آن را در برابر تازیان پاسبانی کرده‌اند.»

سعید نفیسی آنگاه می‌گوید:

«در دورهٔ ساسانی مهمترین ناحیهٔ شاهنشاهی ایران، سرزمین عراق و بین‌النهرین امروز بوده که همیشه میدان جنگ در میان ساسانیان و رومیان می‌شده است. بیشتر مردم این سرزمین از نژاد سامی بوده‌اند و به زبانهای سامی سخن می‌رانده‌اند و خدمت بزرگی که به ایران کرده‌اند این است که علوم یونانی و به اصطلاح «علوم اوایل» را از زبان یونانی به زبان سریانی که زبان ایشان بوده است ترجمه می‌کرده و طب و ریاضیات و نجوم و فلسفه را در ایران انتشار داده و دانشمندان نیز بسیار از ایشان برخاسته‌اند.

زبانشان در دربار ساسانی نیز رواج بسیار یافته بود و پیش از آن مخصوصاً در دورهٔ هخامنشیان زبان آرامی تقریباً زبان اداری ایران شده بود. در میان ایشان نیز چند فرقه بوده‌اند که عقاید خاصی داشته‌اند و پیروان طریقهٔ مخصوص بوده‌اند، از آن جمله پیروان «ابن دیصان» که اروپاییان به او «باردسان» می‌گویند و پیروان «مرقیون» که اروپاییان او را «مارسیون» می‌نامند. فرقهٔ دیگری نیز بوده است که همان «صابئین» باشد که در قرآن گاهی نامشان دنبال نام یهود و نصاری آمده است.»[۱]

همهٔ کسانی که راجع به مذاهب ایران ساسانی بحث کرده‌اند، وجود و شیوع مذاهب فوق‌الذکر را در ایران یاد کرده‌اند. کریستن‌سن، محقق معروف دانمارکی در کتاب محققانهٔ خود ایران در زمان ساسانیان مکرر به مذاهبی که در بالا ذکر کردیم اشاره کرده است. وی در مقدمهٔ کتاب خود اشاره‌ای به مذاهب قدیم ایران می‌کند و در متن کتاب فصلهایی تحت عناوین «آیین زردشتی، دین رسمی کشور»، «مانی و کیش او»، «عیسویان ایران» و «نهضت مزدکیه» می‌آورد و به تفصیل بحث می‌کند. در کتاب تمدن ایرانی تألیف جمعی از خاورشناسان، ترجمهٔ دکتر عیسی بهنام نیز مکرر دراین‌باره بحث شده است. طالبین می‌توانند به این کتابها و کتابهای دیگر در این موضوع مراجعه نمایند.

نکتهٔ جالب این است که مذهب زردشتی در عهد ساسانیان با اینکه مذهب رسمی کشور بود و دولت ساسانی و تشکیلات عظیم روحانی آن‌عصر حامی و پشتیبان و مدافع سرسخت و بی‌گذشت آن بودند، نتوانست اکثریت قاطعی در ایران به وجود آورد؛ نه تنها مسیحیت، حتی یهودیت و بودایی رقیبهای سرسختی برایش به شمار می‌رفتند و مخصوصاً مسیحیت در حال پیشروی بود. ادیان و مذاهب دیگری از داخل ایران و در میان نژاد آریا از قبیل مانوی و مزدکی نشأت می‌گرفت و سخت در حال پیشروی و کاستن از پیروان زردشتی بود.

در همهٔ تاریخ چند هزار سالهٔ این کشور، تنها اسلام است که تدریجاً اکثریت قاطعی به دست آورد و مذهبها و مسلکهایی از قبیل مانوی و مزدکی را پس از دو سه قرن بکلی ریشه‌کن ساخت، بساط بودایی‌گری را در مشرق ایران و در افغانستان

۱. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص ۲۰ـ۲۴.

برچید و مسیحیت و یهودیت و زردشتی‌گری را در اقلیت ناچیزی قرار داد.

ساسانیان سیاست کشورداری خود را براساس مذهب نهادند. اردشیر بابکان سرسلسلهٔ ساسانیان، خود از یک خاندان روحانی بود که به سلطنت رسید. اردشیر از یک طرف به خاطر علائق مذهبی و از طرف دیگر به خاطر سیاست کشورداری که نیازمند به یک مبنای اعتقادی بود، به احیا و اشاعه و تحکیم مذهب زردشتی پرداخت. وی دستور داد کتاب مقدس زردشتیان اوستا را تدوین کنند و مرتب سازند، تشکیلات منظم روحانی به وجود آورد و در نتیجه روحانیان زردشتی صاحب قدرت فوق‌العاده شدند.

آقای دکتر محمد معین در کتاب **مزدیسنا و ادب پارسی** می‌گوید:

«پس از انقراض سلسلهٔ اشکانی نوبت پادشاهی به اردشیر بابکان (۲۲۶ـ۲۴۱ میلادی) سردودمان ساسانی رسید. ظهور وی دیباچهٔ کتاب سعادت ایران به شمار می‌رود. ملت ایران از پرتو کوششهای او رونقی مخصوص یافت! این پادشاه اساس سلطنت خویش و اخلاف را بر آیین «مزدیسنا» بنیاد نهاد. وی علاقه به دین را به ارث برده بود. ساسان، پدربزرگش در استخر متولی معبد ناهید(آناهیت) بود. از این‌رو اردشیر با همتی مخصوص در احیای آیین باستانی کوشید. در روی سکه‌ها آتشکده به عنوان علامت ملی معرفی گردید. او خود را در کتیبه‌ها «مزدیسنا» یعنی ستایندهٔ مزدا خوانده. آنچه مورخان درخصوص دینداری و ارتباط پادشاهی با روحانیت بدو نسبت داده‌اند، فردوسی در **شاهنامه** ضمن اندرزهای وی به پسرش شاپور تلخیص کرده، گوید:

چنان دین و دولت به یکدیگرند   تو گویی که در زیر یک چادرند
نه بی‌تخت شاهی بود دین به پای   نه بی‌دین بود شهریاری به جای

به قول دینکرت، اردشیر هیربدان هیربد «تنسر» را به دربار خویش خواند و وی را فرمود تا **اوستا** را مرتب سازد.»

آقای دکتر معین سپس چنین می‌گوید:

«به طور کلی عهد ساسانیان بزرگترین دورهٔ رونق آیین مزدیسنا بود. روحانیت زردشتی در این عصر به کمال اقتدار رسید، چنانکه گاهی موبدان و اشراف ضد شاه متحد می‌شدند. نفوذ موبدان در جامعه به حدی

مسلّم بود که حتی در زندگانی فردی شهریان(شهریاران، ظ) نیز دخالت می‌کردند. تقریباً همهٔ مسائل می‌بایست توسط همین طبقه قطع و فصل شود.»

آنگاه از کریستن‌سن، ایران‌شناس معروف و معتبر چنین نقل می‌کند:

«نفوذ موبدان فقط بر پایهٔ قدرت روحانی ایشان و همچنین داوریهای عرفی که از طرف دولت موافقت شده بود، و نیز قدرت آنان در تبرک‌بخشیدن ولادتها، ازدواجها و غیره... و اقدام به تطهیر و قربانیها متکی نبود، بلکه دارا بودن املاک ارضی و منابع سرشاری که از طریق جرایم دینی و عشریه و صدقات و هدایا وصول می‌شد، مؤید نفوذ آنان بود. بعلاوه، روحانیت زرتشتی دارای نوعی استقلال وسیع بود و می‌توان گفت که موبدان تقریباً دولتی در میان دولت ایجاد کرده بودند.» [1]

آیین زرتشتی دین رسمی کشور

ساسانیان چون سیاست کشور را بر اساس مذهب نهاده بودند و آیین زرتشتی را مذهب رسمی اعلام کردند و به روحانیون زرتشتی قدرت فوق‌العاده دادند، با پیروان سایر مذاهب غالباً حسن سلوک نداشتند و احیاناً تحت تأثیر روحانیون زرتشتی، مردم را مجبور به ترک مذهب خود و پیروی از مذهب زرتشتی می‌کردند و این مذهب را با زور شمشیر به مردم تحمیل می‌نمودند.

کریستن‌سن می‌گوید:

«روحانیان زردشتی بسیار متعصب بودند و هیچ دیانتی را در داخل کشور تجویز نمی‌کردند، لیکن این تعصب بیشتر مبتنی بر علل سیاسی بود. دین زردشت دیانت تبلیغی نبود و رؤسای آن داعیهٔ نجات و رستگاری کلیهٔ ابناء بشر را نداشتند اما در داخل کشور مدعی تسلط تام و مطلق بودند؛ پیروان سایر دیانات را که رعیت ایران به شمار می‌آمدند محل اطمینان

---

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، چاپ دوم، ص۹ـ۱۲؛ ایضاً رجوع شود به **ایران در زمان ساسانیان**، کریستن‌سن، ترجمهٔ رشید یاسمی، ص۱۳۸ .

قرار نمی‌دادند، خاصه اگر همکیشان آنها در یکی از ممالک خارجه دارای عظمتی بودند.»[۱]

سعید نفیسی می‌گوید:

«مهمترین سبب آشفتگی اوضاع ایران در دورهٔ ساسانیان این بوده است که پیش از پادشاهی این خاندان، همهٔ مردم ایران پیرو دین زردشت نبودند و اردشیر بابکان چون موبدزاده بود و به یاری روحانیان دین زردشت به سلطنت رسید، به هر وسیله که بود دین نیاکان خود را در ایران انتشار داد و چون پایهٔ تخت ساسانیان بر پشتیبانی موبدان قرار گرفت، از آغاز روحانیان نیروی بسیاری در ایران یافتند و مقتدرترین طبقهٔ ایران را تشکیل دادند و حتی بر پادشاهان برتری یافتند، چنانکه پس از مرگ هر پادشاهی تا از میان کسانی که حق سلطنت داشتند کسی را برنمی‌گزیدند و به دست خود تاج بر سرش نمی‌گذاشتند به پادشاهی نمی‌رسید. به همین جهت است که از میان پادشاهان این سلسله تنها اردشیر بابکان پسرش شاپور را به ولیعهدی برگزیده است و دیگران هیچیک جانشین خود را اختیار نکرده و ولیعهد نداشته‌اند، زیرا اگر پس از مرگشان «موبدان موبد» به پادشاهی وی تن در نمی‌داد به سلطنت نمی‌رسید. در تمام این دوره پادشاهان همه دست‌نشاندهٔ «موبدان موبد» بودند و هر یک از ایشان که فرمانبردار نبود دچار مخالفت موبدان می‌شد و او را بدنام می‌کردند، چنانکه یزدگرد دوم که با ترسایان بدرفتاری نکرد و به دستور موبدان به کشتار ایشان تن در نداد، او را «بزهکار» و «بزهگر» نامیدند و همین کلمه است که تازیان «اثیم» ترجمه کردند و وی پس از هشت سال پادشاهی ناچار شد مانند پدران خود با ترسایان ایران بدرفتاری کند.»[۲]

ایضاً می‌گوید:

«در ارمنستان که از زمان تشکیل دولت «ماد» چه در دورهٔ هخامنشی و چه در دورهٔ اشکانی و ساسانی همیشه از ایالات مسلّم ایران بوده و مدتهای

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمهٔ رشید یاسمی، ص ۲۹۰.
۲. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص ۱۹.

مدید شاهزادگان اشکانی در آنجا پادشاهی کرده‌اند، ساسانیان سیاست خشنی پیش گرفته بودند و به زور شمشیر می‌خواستند دین زرتشتی را در آنجا رواج دهند. ارمنیان در نتیجهٔ همین خونریزیها قرنها پایداری و لجاجت کرده، نخست در مذهب بت‌پرستی خود پافشرده و سپس در حدود سال ۳۰۲ میلادی اندک‌اندک بنای گرویدن به دین عیسوی را گذاشتند و طریقهٔ مخصوصی اختیار کردند که به کلیسای ارمنی معروف است، و در نتیجهٔ همین اختلاف مذهبی در تمام دورهٔ ساسانیان کشمکش بر سر ارمنستان در میان ایران و روم باقی بود و این اختلاف نیز نه‌تنها ایران را در برابر امپراطوران روم و بیزنتیه یا بوزنتیه(بیزانس) و رومیةالصغری یا روم غربی و شرقی ضعیف می‌کرد، بلکه کار بیگانگان دیگر و از آن جمله تازیانی را که به ایران حمله بردند آسان کرد.»[1]

ایضاً می‌گوید:

«از کریتر، موبدان موبد زمان شاپور اول که پس از او نیز مدتی بر سر کار بوده، سه کتیبه در نقش‌رجب و سرمشهد و کعبهٔ زردشت باقی است و جزئیات اقداماتی را که به زور شمشیر برای انتشار دین زرتشت در نواحی مختلف به کار برده است بیان می‌کند.»[2]

در کتاب تمدن ایرانی، فصل پنجم دربارهٔ کتیبهٔ موبد سابق‌الذکر چنین می‌نویسد:

«در سال ۱۹۳۹ میلادی در نقش‌رستم، نزدیک تخت‌جمشید، هیئت حفاری بنگاه خاوری شیکاگو در سمت مشرق بنایی که «کعبهٔ زرتشت» نام دارد، کتیبهٔ طویلی به دست آورد که در آن موبد «کریتر» شرح می‌دهد که چگونه از ۲۴۲ تا ۲۹۳ بعد از میلاد کم‌کم ریاست روحانیون مذهب زرتشت را اشغال کرده است. یکی از این کتیبه‌ها حکایت می‌کند که چگونه عده‌ای از مبلغان مذاهب خارجی[3] را که ماندن آنها در ایران صلاح نبود از این کشور بیرون کردند، مانند یهودیها، «سمناها» یا رهبانان بودایی،

---

۱. همان کتاب، ص۲۱. ایضاً رجوع شود به کریستن‌سن، **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۰۸.

۲. همان کتاب، ص۲۷.

۳. یعنی مذهب غیررسمی و غیردولتی آن وقت.

برهماییها، ناصریها، مسیحیان، «موکتکاها» یا نجات یافتگان (که احتمالاً از هندیها بوده‌اند) و بالأخره زندیقها یعنی پیروان مانی.»[۱]

البته همهٔ دورهٔ ساسانی از نظر سختگیریهای مذهبی یکسان نبوده است، همچنانکه قدرت روحانیون زردشتی همه وقت یکسان نبوده و همهٔ سلاطین ایران تحت نفوذ مطلق آنان نبوده‌اند. شاپور اول، یزدگرد اول، خسرو انوشیروان لااقل در قسمتی از دوران زمامداری خود روش نسبتاً آزادمنشانه‌ای نسبت به اتباع سایر مذاهب داشته‌اند.

در کتاب تمدن ایرانی مقالهٔ «وضع مذهب در ایران غربی در زمان ساسانیان» پس از نقل کتیبهٔ موبد «کریتر» و سختگیریهایی که در زمان او می‌شده است، می‌گوید:

«از طرف دیگر وقایع‌نگار ارمنی «الیزه واردایت» از دستخطی یاد می‌کند که مربوط به شاپور است و در آن امر داده شده که مغها و یهودیها و پیروان مانی و طرفداران تمام مذاهب دیگر را در هر نقطه از ایران که باشند آزاد بگذارند و مانع انجام مراسم مذهبی آنها نگردند. کتیبهٔ اول مربوط به آزاری است که در زمان پادشاهی بهرام دوم بین ۲۷۷ و ۲۹۳ میلادی نسبت به اقلیتها انجام گرفته، و دستور دوم راجع به آزادی مذاهب است که افتخار آن را باید به شاپور اول (۲۴۲ ـ ۲۷۳) نسبت داد.»[۲]

کریستن‌سن در فصل ششم کتاب خویش که راجع به عیسویان ایران بحث می‌کند، وضع کلی عیسویان را در آن عهد چنین شرح می‌دهد:

«برای توضیح روابط بین عیسویت و دیانت رسمی ایران در قرون چهارم و پنجم به ذکر عباراتی چند از «زاخو» مبادرت می‌ورزیم: عیسویت در عهد ساسانی همیشه حتی در سخت‌ترین دوره‌های زجر و تعدی، مجاز بوده است، اگرچه گاهی بعضی مجامع عیسوی در شهرها و دهات دستخوش آزار عمّال ایرانی می‌شده‌اند. عیسویان اصول دینی خود را در انجمنهایی که در سنوات ۴۱۰ و ۴۲۰ در پایتخت کشور ایران تشکیل یافت، با حضور

---

۱. **تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان، ترجمهٔ دکتر بهنام، ص۱۷۸ .
۲. همان کتاب، ص۱۷۸ و ۱۷۹ .

دو نفر نمایندهٔ دولت امپراطوری بیزانس برقرار نمودند که یکی «ماروثا» اسقف میافارقین بود و دیگر «آکاس» اسقف آمیدا. «افرعت» خطب و مواعظ خود را در سخت‌ترین ایام جور و تعدی که نسبت به عیسویان در زمان شاپور دوم جاری بود، نوشته است و معذلک اثری در این رسالات دیده نمی‌شود حاکی از اینکه اجرای مراسم دیانت عیسوی در آن عهد به طور عادی و بدون مانع جریان نداشته باشد. فشار همیشه متوجه علمای دین مسیح بوده اما هیچ گفته نشده است که عامهٔ مسیحیان را زجر یا مجبور به ارتداد نموده باشند. ظاهراً عیسویان چه در کشور ایران، چه در دولت امپراطوری روم در روابط حقوقی بین خود تابع قانون سریانی و رومی بودند که ظاهراً آن را با عرف محل وفق می‌داده‌اند. کشتارهای بزرگ ندرتاً اتفاق می‌افتاد و غالباً عیسویان می‌توانستند به آرامی تحت هدایت معنوی جاثلیقان و اسقفان خود زیست کنند.»[1]

به طور کلی مذهب مسیح به عنوان یک اقلیت مذهبی آزاد بوده است و در عین حال مکرر از آزار مسیحیان در فواصل مختلف تاریخ یاد می‌شود و ظاهراً بیشتر ریشهٔ سیاسی داشته است؛ یعنی اقلیت مسیحی ایران غالباً در کشمکشهای ایران و امپراطوری روم به حکم وابستگی مذهبی جانب هم‌مذهبان خود را نگاه می‌داشته‌اند و به همین جهت مورد خشم سلاطین ایران قرار می‌گرفته‌اند.

کریستن‌سن دربارهٔ یزدگرد اول می‌گوید:

«... مسالمتی که یزدگرد اول در روابط خود با عیسویان اظهار می‌کرد بلاشک معلول جهات سیاسی بود، زیرا با استوار کردن بنیان صلح ایران و روم می‌توانست مساعی جمیله در تحکیم اقتدار سلطنت خویش به کار برد، ولی علاوه بر این ضرورت سیاسی می‌توان گفت که طبعاً یزدگرد مایل به مسامحه در امور دیانتی بوده است.»[2]

دربارهٔ خسرو انوشیروان می‌گوید:

«خسرو با روحانیان زردشتی متحد شد تا مزدکیان را چاره کند، لکن نه

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۲۱.
۲. همان کتاب، ص۲۹۵.

طبقهٔ روحانیان و نه طبقهٔ اشراف در عهد او به قدرت سابق خود دست نمی‌یافتند. خسرو اول، بلاشک زردشتی بوده و از سایر پادشاهان ساسانی این امتیاز را دارد که در مسائل مذهبی جمود و تعصب نداشته و نسبت به عقاید مختلفهٔ دینی و مذاهب فلسفی وسعت مشربی نشان می‌داده است؛ عیسویان را در مؤسسات عام‌المنفعه استخدام می‌کرد و در این کار تردیدی به خویش راه نمی‌داد.»[1]

آیین مسیحی

مسألهٔ پیدایش مذهب عیسوی در ایران و احیاناً تحت فشار قرار گرفتن آن و مقاومت سرسخت مسیحیان و سپس نفوذ و توسعهٔ آن مذهب در ایران تا آنجا که در اواخر عهد ساسانی برخی سلاطین ساسانی تمایل به این مذهب پیدا کردند و بسیاری از خاندانهای اصیل زردشتی به آن گرویدند، داستانی دلکش و عبرت‌آموز است و نشان‌دهندهٔ ضعف معنوی دین زردشت علیرغم قدرت روحانیان آن دین، در میان ایرانیان است.

اگر اسلام به ایران نیامده بود، مسیحیت ایران را می‌گرفت و آیین زردشت به دست عیسویت تباه می‌شد، همچنانکه کیشهای مانوی و مزدکی نیز که از داخل ایران ظهور کرده بودند رقیبهای سرسخت دیگری برای آیین زردشتی بودند و زردشتیان کینهٔ شدیدی نسبت به آنها داشتند و به همین دلیل است که زردشتیان ایران مانویها و مزدکیها و حتی مسیحیها را بیش از مسلمین دشمن می‌داشتند. در دورهٔ اسلام مکرر می‌بینیم که زردشتیان و مخصوصاً روحانیان زردشتی با مسلمین علیه مانویها و مزدکیها همکاری می‌کنند و از آن سو می‌بینیم که عیسویان ایران نیز در اثر آزارها و محدودیتها و احیاناً قتل‌عام‌ها(در زمان شاهپور دوم) که از ناحیهٔ زردشتیان دیده بودند، مسلمین را بر زردشتیان مقدّم می‌دارند و مقدم مسلمین را به ایران گرامی می‌شمارند.

نفوذ مسیحیت و توسعهٔ آن در ایران بسیار عادی و طبیعی بوده است. راجع به

---

۱. همان کتاب، ص۴۴۷.

علت و منشأ پیدایش عیسویت در ایران، کریستن‌سن می‌نویسد:

«در موقعی که سلسلهٔ ساسانی جانشین اشکانیان شد، عیسویان مرکز تبلیغی مهمی در شهر «الرها»(در آسیای صغیر، ترکیهٔ فعلی) داشتند... دولت در جنگهای بزرگی که با روم کرد، اسیران را در نواحی دوردست کشور ایران مسکن داد. پادشاهان ایران در لشکرکشی‌های خود به سوریه گاهی تمام سکنهٔ یک شهر یا یک ناحیه را کوچ داده، در یکی از نقاط داخلی کشور مقیم می‌کردند. چون قسمت اعظم این مهاجرین عیسوی مذهب بودند، دیانت مسیح در هر گوشه‌ای از ایران اندکی رواج گرفت.»[۱]

در کتاب **تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان می‌نویسد:

«در حقیقت، مذهب مسیح در ایران به دست آرامیها که در سوریه اقامت داشتند یا مبلغانی که از ادس(اورفه)[۲] آمدند و یا به دست اسرای جنگی وارد این سرزمین شد. از سال یکصد میلادی دسته‌هایی از مسیحیان در «اربل» بودند و بین سال ۱۴۸ تا ۱۹۱ در «کرکوک» فعلی آثاری از وجود آنها هست. اگرچه هنوز در ایران مذهب مسیح تشکیلات رسمی به خود نداده بود ولی مسیحیت توجه بسیاری از ایرانیان خصوصاً شخص مانی را به خود جلب کرد.»[۳]

ایضاً در همان کتاب تحت عنوان «دین مسیح در ایران عهد ساسانی» می‌نویسد:

«در بیزانس امپراطور و دربار و تمام جامعه مسیحی بودند. در ایران، گذشته از اینکه عملاً قدرت در دست زردشتیان بود، اصولاً از ابتدای عهد ساسانی دولت هم از دین زردشت که دین رسمی بود حمایت می‌کرد. عدم تعصب دربارهٔ مسیحیان از ابتدای ظهور دین مسیح به وجود نیامده بود. در زمان شاپور دوم که از نظر سیاسی با کنستانتین دشمنی داشت، وضع مسیحیان ایران بسیار سخت بود... در ابتدا مسیحیان به شدت مورد آزار قرار گرفتند؛ بدون محاکمه یا بعد از محاکمهٔ مختصری آنها را به شهادت

---

۱. همان کتاب، ص ۲۹۰.

۲. شهر «الرها» سابق‌الذکر.

۳. **تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان، ص۲۸.

می‌رساندند یا به طریق بسیار شدیدی عذاب می‌دادنـد. شـرح شکـنجهٔ شهدای مسیحی به زبان شامی به دست ما رسیده و نشان می‌دهد چگونه این مسیحیان که امروز نام آنها را فراموش کرده‌ایم با قدرت و شـجاعت شهید شده‌اند، ولی بزودی مقامات رسمی به این مطلب پی‌بردند که ایـن مسیحیان پرتجربه، از اتباع مناطق فرعی و خارجیهای نافرمان کـه هـر ساعت خیانت می‌کردند نبودند، بلکه از ایرانیان حقیقی بودند که در زمان سابق از طرفداران جدی مذهب زرتشت محسوب می‌شدند و بعضی از آنها از اشخاص بسیار برجسته و مشهور بودند که در میهن‌پرستی آنها شکـی نبود، فقط در حفظ عقیدهٔ خود بسیار ثابت‌قدم بودند. از آن به بعد قـوای انتظامی تصمیم گرفت به جای تنبیه، گمراه‌شدگان را به راه راست هدایت نماید، ولی از این نیز نتیجهٔ مفیدی به دست نیامد. بنابراین با وجود مدت چهل سال آزار و شکنجه، دین مسیح در ایران موقعیت مطمئنی به دست آورد. وقتی ایام آزار به علت اشکالاتی که در نـتیجهٔ حـملات هـونها و هیاطله در مشرق پیش آمده بود بـه پـایان رسـید، مـوقع بـرای ایـجاد تشکیلات و وضع ثابت مسیحیان در ایران به دست آمد... مسیحیان ایران بزودی صاحب حیات معنوی و فرهنگی نیرومندی گـردیدند کـه حـتی آزارهایی که در قرن پنجم به وسیلهٔ یزدگرد دوم و بهرام پنجم به عمل آمد نتوانست شکستی بر آنها وارد آورد. در سلوقیه(تیسفون) و خـصوصاً در نصیبین، مکتبهای روحانی و مذهبی به صورت درخشـانترین مکـتبهای مشرق به وجود آمد. تأسیس صومعه‌ها باعث شد که عدهٔ زیادی معلمین اصول مذهبی در آن صومعه‌ها تربیت شدند و این سنت هنوز در صومعه‌ها ادامه دارد. حیات واقعی مسیحیت ایران بیشتر از نتیجهٔ تبلیغات آن ظاهر می‌شود.»[۱]

نویسندهٔ مقالهٔ فوق‌الذکر[۲] سپس به موضوع حیات مسـیحیت در آن عـصر و قدرت تبلیغات مسیحی در آن زمان و در آخر به شکستی که در مشرق از نـاحیهٔ

---

۱. همان کتاب، ص۲۱۶ـ۲۱۸.

۲. آقای پ. ژ. دومناشه.

اسلام بر مسیحیت وارد شد، اشاره می‌کند و می‌گوید:

«با یک نظر سریع به نقشه‌ای که اخیراً آقای «ژ. دویلیه» استاد دانشکدهٔ حقوق «نولوز» ضمن انتشار حاصل زحمت زیاد و پرفایدهٔ خویش نشر کرده روشن می‌شود که چگونه مبلغینی از ایالت کلده به کشورهای مدیترانه و دریای چین رفته و تا هندوستان جنوبی و تبت و کشور مغولستان، عدهٔ زیادی را به دین مسیح درآورده‌اند. این تبلیغ در میان کشورها نشده بلکه در میان ملل صحراگردی به عمل آمده است که هر روز در یک کشور به سر می‌بردند. به این طریق دین مسیح در این نقاط بسیار دور تا قرن سیزدهم هنوز پابرجا بود و هنگامی که مبلغین «فرانسیسکن» از قبیل «ژان دوپلان کارپن» و «روبروک» و مسافرینی مانند «مارکوپولو» به آن کشور مسافرت کردند، آن را در حال حیات یافتند. در میان اردوهای سیار رؤسای طوائف مغول که به دنبال پیروزی به طرف مغرب روان بودند و هنوز دربارهٔ اختیار ادیان مختلفی مانند بودایی و مانوی و اسلام که در میان راهشان بود تردید داشتند، مذهب نسطوری طرفدار زیاد پیدا کرد و هنگامی رسید که احتمال می‌رفت تمام رقبای خود را شکست دهد. قبول دین اسلام از طرف مغول، شکست بزرگی برای مسیحیت در این نواحی بود.»[1]

در زمان خسرو پرویز، مسیحیت در ایران بیش از هر وقت دیگر قوت گرفت. بسیاری از نزدیکان شاه که از ایرانیان اصیل بودند عیسوی شدند. چنانکه می‌دانیم خسرو پرویز در اثر قیام و انقلاب بهرام چوبین، سردار معروف ایرانی مجبور شد ایران را ترک کند و به رقیب قدرتمند خویش «موریکیوس» قیصر روم پناه ببرد و از او استمداد کند و با دادن امتیازاتی به او و با کمک او به پایتخت برگردد. گویند خسرو در مدتی که در روم مانده بود تمایلی به مسیحیت پیدا کرده بود.

کریستن‌سن می‌گوید:

«موبدان چندان از بازگشت خسرو که در سال ۵۸۱ میلادی اتفاق افتاد شادمان نشدند، زیرا که این پادشاه از روم این ارمغان را همراه داشت که

۱. همان کتاب، ص۲۱۸و۲۱۹.

نسبت به اوهام و خرافات نصاری میلی حاصل کرده بود و مؤید او در این عقاید زنی عیسوی «شیرین» نام بود که سوگلی حرم او گردید.»[1]

بعضی ادعا کرده‌اند که خسروپرویز کیش زردشتی را رها کرده و رسماً به کیش مسیحی درآمده است، ولی کریستن‌سن می‌گوید:

«محققاً قول اوتیکیوس که گوید خسرو پرویز آیین نصاری گرفت اصلی ندارد، ولی روابط این پادشاه با قیصر «موریکیوس» که او را در گرفتن تاج و تخت یاری کرد و مزاوجت او با شاهزاده خانم رومی موسوم به «ماریا» و نفوذ محبوبهٔ او «شیرین» که کیش عیسوی داشت، او را وادار کرد که لااقل ظاهراً نسبت به رعایای عیسوی خود نظر مرحمتی داشته باشد. اما شخص خسرو هم ممکن است بعضی از خرافات عیسویان را بر موهومات سابق خود افزوده باشد...»[2]

کریستن‌سن سپس از قدرت یافتن دو فرقهٔ مسیحی یعقوبی و نسطوری در دربار خسرو پرویز و کشمکشهای آنها با یکدیگر و مسیحی شدن برخی از سرداران ایرانی از قبیل «مهران گُشْنَسْپ» که نسطوریان او را غسل تعمید دادند و به نام «گیورگیس» نامیدند و همچنین چند تن دیگر از این قبیل یاد می‌کند. کریستن‌سن می‌گوید:

«مهران گشنسپ چون به دین مسیح گروید، خود را به بیابان کشید تا در آنجا حقایق دین جدید را از رهبانان تعلیم بگیرد. روزی از خواهر خود پرسید که بعد از انتقال من به کیش نصاری در دربار چه می‌گفتند؟ خواهرش جواب داد: بیا، برای تو هیچ خطری نیست. شاه وقتی که خبر تنصر تو را شنید، فقط فرمود: مهران گشنسپ به دوزخ شتافت. حال راه خود را پیش‌گیر. ممکن است پادشاه مقرر فرماید که املاکت را نیز پس بدهند. چندی بعد مهران گشنسپ خواهر خود را ملاقات کرد در وقتی که به عقد یکی از اشراف درآمده بود. پس چند قدمی پیش رفته، با کمال احترام به او نماز برد و تعظیم کرد. خواهر از مسند خود برخاسته، با کمال

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۴۶۶.

۲. همان کتاب، ص۵۱۰.

مهربانی دست را به جانب او دراز کرد. آنگاه خندان به او گفت: شادباش، من نیز عیسوی هستم.»[۱]

از آنچه تاکنون گفتیم معلوم شد: اولاً عیسویت به طور طبیعی در ایرانِ زردشتی در حال پیشروی بوده است و اگر حال بر همین منوال باقی می‌ماند خطر بزرگی برای دین زردشتی بود. ثانیاً عیسویت برخلاف زردشتی‌گری داعیهٔ جهانی داشت؛ یعنی مبلغان مسیحی برای عیسویت مرز نمی‌شناختند، فعالانه کوشش می‌کردند که عیسویت را در ایران و خارج مرزهای ایران گسترش دهند و در این راه موفقیتهایی هم کسب کرده بودند. ثالثاً اسلام که به ایران آمد، بیش از آنکه به زردشتی‌گری که در حال انحطاط بود ضربه بزند، به مسیحیت که در حال رشد و توسعه بود ضربه زد، بازارش را شکست و آن را از میدان بدر کرد. اگر اسلام نیامده بود، مسیحیت در سراسر مشرق ریشه می‌دوانید و تنها نفوذ معنوی اسلام بود که مانع گسترش مسیحیت در شرق نزدیک و شرق دور شد.

پاپهای مسیحی همواره بیش از موبدان زردشتی از توسعه و نفوذ معنوی اسلام در ایران رنج می‌برده‌اند، زیرا آنها بیش از اینها احساس غبن می‌کرده‌اند و به همین جهت است که امروز هم که قرنها از آن تاریخ می‌گذرد، وقتی که یک نویسندهٔ ناپاک‌سرشت زیر نام ایران و ایرانیت قلم به دست می‌گیرد [و] تا آنجا که می‌تواند به اسلام حمله می‌کند، آن کس که از او تقدیر و تشکر می‌کند و به او مدال می‌دهد عالیجناب پاپ است[۲].

آیین مانوی

دین مانی یکی دیگر از ادیان متحرک و زندهٔ عهد ساسانی است. راجع به عقاید مانی و آداب مانویت که چه بوده است، سخن فراوان است. قدر مسلّم این است که کیش مانی چه از لحاظ عقیده و چه از لحاظ آداب و مناسک، بسیار پیچیده و تودرتو است. عموماً معتقدند که کیش مانی عبارت است از یک سلسله عناصر

---

۱. همان کتاب، ص ۵۱۲ و ۵۱۳ .

۲. روزنامهٔ اطلاعات، ۱۲۷۴۴، مورخهٔ ۴۷/۸/۲۸، ص ۱۱ .

زردشتی و مسیحی و بودایی بعلاوهٔ ابداعات و ابتکاراتی که از خود او بوده است. آقای سیدحسن تقی‌زاده در دو خطابهٔ محققانه‌ای که در انجمن ایرانشناسی ایراد کرده می‌گوید:

«جمعی از محققین مایل به این عقیده شدند که عقاید قدیمی ایرانی و مخصوصاً عقیدهٔ زروانی و بعضی طریقه‌های غیررسمی و بدعت‌آمیز زردشتیان در دورهٔ اواخر اشکانیان و اوایل ساسانیان در ترکیب و بنیان عقاید مانی سهم مهمی دارند، لکن در نتیجهٔ تحقیقات عمیقتر معلوم شد این شباهت ظاهری است و ناشی از آن است که مانی در بیان مطالب خود اصطلاحات هر قوم و امتی را اقتباس و تعلیمات خود را به قالب معتقدات جماعتی می‌ریخت که در میان آنها دعوت خود را نشر می‌کرد. بعدها به جنبهٔ عقاید مسیحی در ترکیب مانویت بیشتر اهمیت داده شد و مخصوصاً محقق گردید که مانی از دین عیسوی بیشتر اطلاع داشت تا از ادیان و معتقدات ایرانی و هندی، ولی البته منبع اطلاعات او دین رسمی مسیحی نبود بلکه بیشتر طریقه‌های «گنوسی» مسیحی بوده که تحت تأثیر «هلنیزم» یعنی عقاید و فلسفهٔ یونانی اشراقی مشرب رایج در مشرق (سوریه و بین‌النهرین) در دورهٔ بعد از اسکندر که با فلسفهٔ قدیم و اصلی یونان اختلاف داشت، آمیخته به فلسفهٔ شرقی شده و رنگ شرقی به خود گرفته بود و از قرون بلافصل قبل از تاریخ مسیحی در آن نواحی نشو و نما کرده و به وجود آمده بود و مخصوصاً «مرقیون» و «باردیصان» که هر دو «گنوسی» و دارای عقیدهٔ «ثنوی» بوده‌اند.»[1]

و هم آقای تقی‌زاده می‌گوید:

«... راجع به عقاید محققین در اصل و منشأ دین مانی باید گفته شود که بر حسب تحقیق صحیح اگرچه مانی از همهٔ مذاهب و ادیان معروف نزد او کم و بیش (مثلاً از بودایی خیلی کم و از زردشتی و زروانی قدری بیشتر و از نصرانیت باز بیشتر) و از طریقه‌های «گنوسی» بیش از همه (و مخصوصاً از مرقیون) افکاری اخذ نموده لکن دین او فقط ترکیب اقتباسات نبوده، بلکه

---

۱. **مانی و دین او**، ص۲۸ و ۲۹.

اساس و روح آن از خود مانی بوده و مؤسس این بنای عظیم و ریزندهٔ پی آن، خود آن شخص عجیب بوده و رنگهای ادیان معروف دیگر عارضی و عمده برای سهولت نشر دین مانی در ممالک دیگر و بین اقوام هندی و زردشتی و عیسوی بوده است.»[۱]

محتویات دین مانی هر چه بوده و خود مانی هر که بوده است، به بحث فعلی ما مربوط نیست. در فصلهای بعد که راجع به «ثنویت» و غیره بحث خواهیم کرد، لااقل قسمتی از معتقدات و آداب و شرایع مانویت را شرح خواهیم داد. آنچه به این بحث مربوط است این است که این دین مقارن ظهور اسلام چه وضعی داشته است، چقدر پیرو داشته و چگونه جاذبه و نفوذی داشته است؟ آیا در حال رشد و توسعه بوده و یا در حال انحطاط و زوال؟

قدر مسلّم این است که این دین داعیهٔ جهانی داشته و مانی مدعی پیغمبری بوده و خود را آخرین پیامبر و دین خود را کاملترین ادیان می‌خوانده است. مانویت مبلغین زبردستی در دوره‌های بعد داشته و توانسته است ـ برخلاف زردشتی‌گری ـ از مرزهای ایران بگذرد و مردم کشورهای زیادی را تحت نفوذ خود قرار دهد. مانویت علیرغم فشارها و تضییقاتی که از ناحیهٔ روحانیان زردشتی دید، تا ظهور اسلام باقی بود و مانویها بیش از زردشتیان در مقابل حملات مسلمین مقاومت نشان می‌دادند و در دورهٔ اسلامی نیز تا چند قرن وجود داشته‌اند و تدریجاً منقرض شده‌اند.

ظهور مانی در اوایل عهد ساسانی بوده است. تولد مانی در بین‌النهرین واقع شده ولی خود او ایرانی‌نژاد است. مانی، زمان اردشیر سرسلسلهٔ ساسانیان را درک کرده است و ظاهراً ادعای پیغمبری‌اش در زمان شاهپور اول پسر اردشیر بوده است، و می‌گویند شاهپور تحت تأثیر دعوت مانی قرار گرفت و لحظه‌ای مردد شد که دین مانی را به جای دین زردشت دین رسمی کشور قرار دهد اما بعد از این اندیشه پشیمان شد[۲] و گویند تا حدود قرن هفتم هجری بقایایی از مانویان بوده‌اند. بنابراین از طلوع تا انقراض مانویت در حدود هزار سال طول کشیده است.

---

۱. همان کتاب، ص ۳۶.

۲. **تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان، ص ۲۲۲.

دین مانی در آغاز، انتشار سریع و فوق‌العاده یافت. آقای تقی‌زاده می‌گوید:

«تاریخ مانویان و دعات آنها و پیروانشان تا طغیان مغول، خود داستانی دراز می‌شود و فصول نمایان آن انتشار سریع مانویت است در عالم به حدی که در حدود سنهٔ ۳۰۰ مسیحی یعنی قریب یکربع قرن بعد از وفات مانی، دین وی در سوریه و مصر و افریقای شمالی تا اسپانی و مملکت گال جلوتر رفته.»[۱]

ایضاً می‌نویسد:

«در طخارستان و در مرو و بلخ دین مانی پیروان زیادی داشت به حدی که «هوئن تسونگ» سیاح چینی در ربع دوم قرن هفتم مسیحی گوید که مانویت دین مطلق ایران است که مقصود، آن نواحی ایران بوده که در حدود طخارستان بود که دین مانی در آنجاها خیلی قوت داشت و در اوایل قرن هشتم مسیحی یک خلیفهٔ مانوی در طخارستان مستقر بود.»[۲]

کریستن‌سن می‌گوید:

«با وجود فشار و سختگیری که در کشور ایران از جانب روحانیون زردشتی نسبت به فرقهٔ مانوی به عمل می‌آمد، این آیین جدید در سرزمین ایران باقی ماند ولی کمابیش پنهانی و سری بود. روایاتی راجع به تعقیب و آزار مانویان در عهد نرسی و هرمزد دوم در متنهای قبطی مانویه مسطور است. عمرو بن عدی پادشاه عرب حیره این فرقه را حمایت می‌کرد. در ایالت بابل که منشأ این اعتقاد بود و در پایتخت شاهنشاهی تیسفون بسی از مانویه می‌زیستند، اما به سبب فشار و تعدی اهل زمان گروهی به سمت مشرق و شمال که مسکن طوایف ایرانی‌نژاد بود هجرت کردند. در سغد جماعتی عظیم از مانویه ساکن شدند. این مانویان شرقی رفته‌رفته ارتباط خود را با همکیشان غربی از دست دادند...»[۳]

مذهب مانی نتوانست پایدار بماند و منقرض شد. مسلماً اسلام عامل اصلی شکست مانویت است. مانویت یک کیش صددرصد ثنوی است و طبعاً چنین آیینی

---

۱. **مانی و دین او**، ص۱۸.

۲. همان کتاب، ص۱۹ (پاورقی).

۳. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۲۲۵.

در مقابل آیین توحید که پشتوانهٔ فطری و فکری دارد و بهتر قادر است افکار مستقیم مخصوصاً افکار طبقهٔ دانشمند و فیلسوف را جذب کند نمی‌تواند پایداری کند. بعلاوه، کیش مانی مبتنی بر نوعی زهد و ریاضت است که طبعاً غیرعملی است؛ مخصوصاً عقاید او دربارهٔ پلیدی تناسل و تقدیس تجرد عامل عمده‌ای برای روگرداندن از اوست، خصوصاً آنگاه که با مکتبی مواجه می‌شود که در عین معنویت وافر از این نوع زهد و ریاضتها بیزار است، ازدواج را مقدس و توالد و تناسل را «سنت» می‌شمارد.

اگر مسلمین مانویه را مانند زردشتیان و یهودیان و مسیحیان از اهل کتاب می‌شمردند و ریشهٔ آسمانی برای مانویت قائل می‌شدند، ممکن بود مانویان نیز ـ که مقارن ظهور اسلام در قلمرو اسلام زیاد بودند ـ مانند زردشتیان و یهودیان و مسیحیان به صورت یک اقلیت مذهبی به حیات خود ادامه دهند، اما زندقه شمردن مانویت از طرف مسلمین امکان ادامهٔ حیات را برای آنها ولو به صورت یک اقلیت مذهبی از میان برد.

آیین مزدکی

مذهب دیگری که در اواخر عهد ساسانیان طلوع کرد و پیروان زیادی پیدا کرد، مزدکی بود. مذهب مزدک را اشتقاقی از مانویت دانسته‌اند. مزدک در عهد قباد پدر انوشیروان مدعی نوعی رهبری مذهبی شد و قباد در ابتدا از روی عقیده و علاقه یا به عنوان یک نقشهٔ سیاسی برای کوباندن طبقهٔ اشراف و روحانیون زردشتی به او گروید و کار مزدک سخت بالا گرفت، ولی به فاصلهٔ اندکی در همان زمانِ قباد به دستیاری فرزندش انوشیروان و یا در زمان سلطنت خود انوشیروان مزدکیان قتل‌عام شدند و از آن پس به صورت یک فرقهٔ سرّی درآمدند.

مزدکیان در دورهٔ اسلام نیز لااقل تا دو سه قرن وجود داشته‌اند. در دورهٔ اسلام نهضتهای ایرانی ضدخلافت و احیاناً ضداسلامی را غالباً مزدکیان رهبری می‌کرده‌اند. به همین جهت زردشتیان با آنها همراهی نکرده، با مسلمین علیه آنها همکاری می‌کردند.

می‌گویند بانی اصلی آیین مزدکی مردی زردشت نام از اهل فسای شیراز بود و

به نوعی مانویت دعوت می‌کرد مخالف کیش رسمی مانوی. این مرد دعوت خود را در روم ظاهر کرد و سپس به ایران سفر کرد و به دعوت پرداخت. در روم این شخص به نام «بوندس» معروف بوده است. کریستن‌سن پس از ذکر مطلب بالا می‌گوید:

«بنابراین دین مزدک همان آیین «درست دین» است که «بوندس» انتشار داد. اگر این شخص مانوی یعنی بوندس پس از شروع به دعوت جدید در روم، به ایران رهسپار شد تا عقاید خود را تبلیغ کند، می‌توان حدسی قریب به یقین زد که اصل او ایرانی بوده است. کلمهٔ «بوندس» شباهتی به اعلام ایرانی ندارد ولی می‌توان آن را لقب این شخص دانست. نه تنها کتب اسلامی که مأخوذ از «خوذای نامگ» هستند، بلکه **الفهرست** هم که منبع دیگر داشته مؤسس فرقهٔ مزدکیه را شخصی دانسته مقدم بر مزدک، و در خوذای نامگ اسم او را زردشت قید کرده‌اند و از اینجا نام فرقهٔ «زردشتگان» پیدا شده است... بنابراین به طور تحقیق می‌توان گفت که بوندس و زردشت اسم یک شخص بوده است و زردشت نام اصلی آورندهٔ این دین است و این شخص با پیامبر مزدیسنان همنام بوده است. پس نتیجه این می‌شود که فرقهٔ مورد بحث ما یکی از شعب مانویه بوده که قریب دو قرن قبل از مزدک در کشور روم تأسیس یافته و مؤسس آن یک نفر ایرانی «زردشت» نام پسر «خورگان» از مردم «پسا» بوده است... از اشارات مندرجه در کتب عربی چنین مستفاد می‌شود که زردشت(فسایی) پیشوایی بوده که دعوت او فقط جنبهٔ نظری داشته است، اما مزدک که مرد عمل بوده و به قول طبری در نزد طبقهٔ عامه خلیفهٔ زردشت به شمار می‌آمده است رفته‌رفته نام مؤسس اصلی را تحت‌الشعاع قرار داد و در همان عهد خود، فرقه را به اسم مزدکیه مشهور نمود. از این رو در ادوار بعد مردمان پنداشته‌اند که بانی حقیقی فرقه نیز مزدک نام داشته.»[1]

دربارهٔ ماهیت عقاید مزدکی و علل ظهور زردشت(فسایی) و مزدک سخنان زیادی هست. از نظر اصول عقاید مسلّماً مزدک نیز مانند مانی «ثنوی» بوده است با تفاوتهایی که در فصل بعد درباره‌اش سخن خواهیم گفت، و از نظر آداب و مقررات

---

۱. همان مدرک، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.

بر نوعی زهد و بدبینی به حیات و زندگی مبتنی بوده است. کریستن‌سن می‌گوید:

«... نزد این طایفه ـ چنانکه نزد مانویه ـ اصل آن است که انسان علاقهٔ خود را از مادیات کم کند و از آنچه این علاقه را مستحکمتر می‌سازد اجتناب ورزد. از این رو خوردن گوشت حیوانات نزد مزدکیه ممنوع بود و دربارهٔ غذا همواره تابع قواعد معینی بودند و ریاضتهایی می‌کشیدند... شهرستانی روایت می‌کند که مزدک امر به قتل نفوس می‌داد تا آنان را از اختلاط با ظلمت نجات بخشد. ممکن است مراد از این قتل، کشتن خواهشها و شهوتها باشد که سد راه نجاتند. مزدک مردمان را از مخالفت و کین و قتال باز می‌داشت. به عقیدهٔ او چون علت اصلی کینه و ناسازگاری، نابرابری مردمان است پس باید ناچار عدم مساوات را از میان برداشت تا کینه و نفاق نیز از جهان رخت بربندد. در جامعهٔ مانوی «برگزیدگان» بایستی در تجرد بمانند و بیش از غذای یک روز و جامهٔ یک سال چیزی نداشته باشند. از آنجا که نزد مزدکیه نیز میل به زهد و ترک دنیا موجود بوده می‌توان حدس زد که طبقهٔ عالیهٔ مزدکیان هم قواعدی شبیه برگزیدگان مانوی داشته‌اند ولی پیشوایان مزدکیه دریافتند که مردمان عادی نمی‌توانند از میل و رغبت به لذات و تمتعات مادی از قبیل داشتن ثروت و تملک زنان و یا دست‌یافتن به زن مخصوصی که مورد علاقه است رهایی‌یابند مگر اینکه بتوانند این امیال خود را به آزادی و بلامانع اقناع کنند. پس این قبیل افکار را مبنای عقاید و نظریات خود قرار دادند و گفتند خداوند کلیه وسائل معیشت را در روی زمین در دسترس مردمان قرار داده است تا افراد بشر آن را به تساوی بین خود قسمت کنند، به قسمی که کسی بیش از دیگر همنوعان خود چیزی نداشته باشد. نابرابری و عدم مساوات در دنیا به جبر و قهر، از آن به وجود آمده است که هر کس می‌خواسته تمایلات و رغبتهای خود را از کیسهٔ برادر خود اقناع کند، اما در حقیقت هیچ کس حق داشتن خواسته و مال و زن بیش از سایر همنوعان خود ندارد. پس باید از توانگران گرفت و به تهیدستان داد تا بدین وسیله

مساوات دوباره در این جهان برقرار شود.»[۱]

دربارۀ شخصیت مزدک و داعیۀ او اطلاعات درست و قابل قبولی در دست نیست. شهرت بیشتر مزدک به افکار اشتراکی و کمونیستی اوست. کریستن‌سن ریشۀ این‌گونه افکار مزدک را اندیشه‌های اخلاقی و نوع‌دوستی می‌داند.

محرک مزدک هر چه باشد و او هر هدفی از پیشنهادهای اشتراکی خود داشته باشد، آنچه از ناحیۀ تاریخی قابل بررسی است زمینۀ مناسب پذیرش اندیشۀ اشتراکی در جامعۀ آن‌روز ایرانی است. کریستن‌سن در فصل «نهضت مزدکیه» در کتاب خود به شرح عجیب نظام طبقاتی آن روز ایران که زمینۀ رواج و توسعۀ دعوت مزدکی را فراهم کرد پرداخته است؛ ما در بحث از نظامات اجتماعی آن روز ایران بدان اشاره خواهیم کرد. نظامات اجتماعی آن روز زمینۀ بسیار مناسبی برای رشد آن‌گونه اندیشه‌ها بوده است.

آقای سعید نفیسی در تاریخ اجتماعی ایران پس از بیانی مشروح دربارۀ نظام ارث و ازدواج و طلاق و حقوق زن در عهد ساسانی می‌گوید:

«امتیاز طبقاتی و محروم بودن عدۀ کثیر از مردم ایران از حق مالکیت ناچار اوضاع خاصی پیش‌آورده‌بود و به همین جهت جامعۀ ایرانی در دورۀ ساسانی هرگز متحد و متفق‌الکلمه نبوده و توده‌های عظیم از مردم همیشه ناراضی و نگران و محروم زیسته‌اند. این است که دو انقلاب که پایۀ هر دو بر این اوضاع گذاشته بود و هر دو برای این بود که مردم را به حق مشروع خداداد خود برساند، در این دوره روی داده است: نخست در سال ۲۴۰ میلادی در روز تاجگذاری شاپور اول، یعنی چهارده سال پس از تأسیس این سلسله و نهادن این اساس، مانی دین خود را که پناهگاهی برای این گروه محروم بوده است اعلان کرد و پیش برد. تقریباً پنجاه سال پس از این واقعه «زرادشت»نام از مردم فسای فارس اصول دیگری که معلوم نیست تا چه اندازه اشتراکی بوده است اعلان کرد و چون وی کاری از پیش نبرد، دویست سال پس از آن بار دیگر «مزدک» پسر «بامداد» همان اصول را به میان آورد. سرانجام می‌بایست اسلام که در آن زمان مسلکی آزادمنش و

---

۱. همان مدرک.

پیشرو و خواستار برابری بود این اوضاع را درهم نوردد و محرومان و ناکامان اجتماع را به حق خود برساند.»[۱]

مسلک مزدکی به حکم اینکه طرفدار طبقهٔ محروم بود و در جامعه‌ای طبقاتی ظهور کرد رواج و شیوع فوق‌العاده یافت. کریستن‌سن می‌گوید:

«اگرچه کیش مزدک پس از ورود به طبقات سافلهٔ اجتماع تدریجاً صورت یک مسلک سیاسی انقلابی گرفت ولی اساس دیانتی آن باقی بود و پیروان این آیین در میان طبقات عالیه هم وجود داشته‌اند. عاقبت مزدکیان خود را به اندازه‌ای قادر یافتند که شروع به ترتیب مراتب روحانی خود نموده، یک نفر رئیس روحانی انتخاب کردند.»[۲]

می‌گویند مزدک و اتباعش طرفدار پسر دیگر قباد به نام «کاووس» بودند و می‌خواستند علیرغم تصمیمات قباد، به وسیلهٔ توطئه و تحریک او را که مزدکی بود بر تخت ایران جای دهند و خسرو انوشیروان را محروم کنند. این بود که نقشه‌ای وسیع برای قلع و قمع آنان کشیده شد.

کریستن‌سن می‌نویسد:

«دولتیان طریقه‌ای را که بارها تجربه شده بود پیش گرفتند: انجمنی از روحانیان دعوت کردند و اندرزگر مزدکیان را با سایر رؤسای فرقه به آنجا خواندند و گروهی عظیم از آن طایفه را دعوت و جلب کردند تا در مجلس مباحثهٔ رسمی حاضر باشند. کواذ(قباد) شخصاً مجلس را اداره می‌کرد، اما خسرو که به ولایتعهد معین شده بود و حقوق خود را دستخوش توطئه و دسته‌بندی مزدکیان و کاووس می‌دید، تمام همت و همگی جهد خود را مصروف داشت تا کار طوری به پایان رسد که ضربتی هولناک و قطعی به فرقهٔ مزدکی وارد آید. پس چند تن از مجادلین و مباحثین کارافتاده و آزموده را از میان موبدان پیش آورد... «موبد موبدان»، «گلونازس» و «بازانس» اسقف مسیحیان ایران که در این پیشامد با زردشتیان همداستان شده بودند در انجمن حضور داشتند. بازانس مورد توجه خاص کواذ(قباد)

---

۱. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۴۶و۴۷.

۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۸۲.

بود، زیرا که از طبابت سررشته داشت. طبعاً مدافعین کیش مزدکی مجاب و مغلوب شدند و در این اثنا افواج مسلحی که پاسبان میدان مخصوص مزدکیان بودند تیغ در کف بر سر آن طایفه ریختند. اندرزگر(که ظاهراً خود مزدک بود) به هلاکت رسید. عدهٔ حقیقی مزدکیان که در این دام مقتول شدند معلوم نیست. اعدادی که مورخان ایران و عرب آورده‌اند مبنای صحیح ندارد، ولی ظاهراً همهٔ رؤسا در این مکان عرضهٔ هلاک شدند. چنانکه پس از این واقعه که حکم کشتار عموم مزدکیان صادر شد افراد این فرقه چون رئیس مطاع نداشتند پراکنده گشتند و در مقابل دشمنان خود ایستادگی نیافتند، همه مضمحل شدند، دارایی آنها ضبط و کتب دینی سوخته شد... از این وقت به بعد مزدکیه حکم فرقهٔ سرّی پیدا کرد و به این صورت حیات خود را دوام داد و بعد از ساسانیان هم در عهد اسلام بارها خودنمایی کرد.»[1]

دین مزدک به وسیلهٔ نیروی نظامی و اعمال زور و خشونت فوق‌العاده برحسب ظاهر درهم کوبیده شد ولی مانند آتشی در زیر خاکستر همچنان باقی بود. مسلّماً اگر اسلام ظهور نمی‌کرد آیین مزدکی به واسطهٔ خاصیت اشتراکی باردیگر بروز می‌کرد و زبانه می‌کشید، زیرا علل و موجباتی که موجب پیدایش آن مذهب و گرایش سریع و عجیب مردم به آن بود همچنان باقی بود. دین مزدک از نظر اصول فکری و اعتقادی دربارهٔ جهان و خلقت و انسان از دین زردشتی چیزی کسر نداشت، در همان سطح بلکه اندکی بالاتر بود، از این نظر جاذبه‌اش از سایر ادیان موجود کمتر نبود، و از نظر تعلیمات اجتماعی در جهت عکس آیین زردشتی بود ـ که همواره طرفدار اقویا و صاحبان قدرت است ـ و از این جهت در میان تودهٔ مردم جاذبه‌ای نیرومند داشت.

اثر زور و اعمال خشونت موقت است. عامل اصلی انقراض مزدکیان اسلام بود. اسلام که دین توحیدی بود، یک سلسله اصول و مبانی خاص دربارهٔ خدا و خلقت و انسان و حیات آورد که با عقاید مزدکی قابل قیاس نبود و در تعلیمات اجتماعی خود بر عدل و مساوات و برابری افراد و نژادها تکیه کرد بدون آنکه

---

۱. همان کتاب، ص ۳۸۴ـ۳۸۶.

افراط کاری‌های مزدکی را در بر داشته باشد، قهراً هم از جنبهٔ فکری و هم از جنبهٔ اجتماعی از طریقهٔ مزدکی جاذبهٔ بیشتری داشت. تودهٔ مردم ایران بجای گرایش به طریقهٔ مزدکی به اسلام که منادی توحید و عدل بود گرویدند.

در زمان خلفای جور اموی و عباسی که روش قیصری و کسرایی را احیا کردند، بار دیگر زمینه برای مزدکی‌گری فراهم شد، ولی توجه تودهٔ مردم که حساب اسلام را از حساب خلفا جدا می‌کردند و معتقد بودند اسلام را باید از شر خلفای جور نجات داد مجالی به مزدکی‌گری نداد.

از این رو می‌بینیم که مثلاً در اواخر عهد امویان در شوال سال ۱۲۹ هجری قمری اولین روزی که سیاه‌جامگان ایرانی نهضت خویش را در «سفیذنج» از نواحی مرو رسماً اعلام کردند و پرچم خویش را برافراشتند، بر پرچم آنها این آیه به چشم می‌خورد: «أُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِموا وَ اِنَّ‌اللهَ عَلیٰ نَصْرِهِمْ لَقَدیرٌ»[۱].

در آن روز که روز عید فطر بود، سلیمان بن کثیر که یک تن از رهبران نهضت جدید بود، به دستور ابومسلم خراسانی به اقامهٔ نماز عید فطر و ایراد خطبه پرداخت و انقلاب علیه دستگاه خلافت اموی را در خطبهٔ نماز عید اعلام کرد. اگر آیین مزدک در آن روز در میان ایرانیان جاذبه‌ای قوی می‌داشت هیچ فرصتی از آن فرصت که باز هم مانند داشت بهتر برای ظهور و بروز و گرایش ایرانیان پیدا نمی‌شد، ولی ما وقتی که به تاریخ مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که نهضتهای عدالتخواهی ایرانیان در دورهٔ اسلام متکی به اسلام بوده است نه مزدکی‌گری و غیره.

علت اینکه مزدکی‌گری نیز مانند مانویت بکلی منقرض شد و حتی به صورت یک اقلیت مانند زردشتی‌گری باقی نماند، همان است که در علت انقراض مانویان گفته شد که: مسلمین مزدکیان را اهل کتاب نمی‌شمردند و برای مذهب آنها ریشهٔ آسمانی قائل نبودند و مزدکی‌گری را مانند مانوی‌گری نوعی «زندقه» به شمار می‌آوردند. این بود که آیین مزدکی نتوانست لااقل مانند زرتشتی‌گری به صورت یک اقلیت باقی بماند. البته جنبه‌های افراطی مزدکی‌گری، چه از جنبه‌های اخلاقی و زهد و ریاضت و چه از جنبه‌های اجتماعی و اشتراکی مطلق، عامل دیگری است برای انقراض کلی این آیین و این مسلک.

---

۱. حج/۳۹.

آیین بودایی

در حدود دو هزار و پانصد سال پیش، در هندوستان در پای کوههای هیمالیا در میان مردمی که به «ساکیاها» معروف بودند، شاهزاده‌ای به دنیا آمد و در حدود سی سال در ناز و نعمت بزیست. در خلال آن ایام با علوم زمان خود و بالأخص با تعلیمات کتاب مقدس هندوها که به نام «وداها» معروف است آشنا شد. پس از آن در اثر یک انقلاب روحی مدت هفت سال از تخت و تاج و ناز و نعمت کناره گیری کرد و به خلوت و انزوا و ریاضت و تفکر پرداخت. آن چیزی که او را رنج می‌داد این بود که رنج و درد از کجا برای آدمیزادگان فرود آمده است و چگونه آدمیان می‌توانند زندگی سعادتمندانه‌ای پیشه سازند. پس از سالها رنج و ریاضت و تفکر و خلوت، عاقبت در زیر یک درخت انجیر اندیشه‌ای را کشف کرد که به عقیدهٔ خود او راز زندگی و سعادت است، و از آن پس خلوت و انزوا را ترک کرد و منکر ریاضت شد و به ارشاد و تعلیم خلق پرداخت. آنچه او کشف کرد یک قانون ساده و طبیعی بود و آن اینکه بر جهان قانون پاداش و کیفر حکمفرماست، از نیکی نیکی و از بدی بدی می‌زاید.

این شاهزاده که به نام «سیداتا» خوانده می‌شد و بعدها لقب «بودا» یافت، پس از کشف این قانون منکر قربانی و دعا و زاری و پرستش خدایان و تأثیر این اعمال در سرنوشت انسان شد. خدایان را انکار کرد و به قانون ازلی جهان ایمان آورد. کتاب مقدس «ودا» را که دعوت به قربانی و دعا و غیره کرده و هم انسانها را به حسب اصل آفرینش متفاوت فرض کرده نیز مورد انکار و انتقاد قرار داد.

آیین و مسلک بودا بیش از آنکه به یک دین شباهت داشته باشد به یک فلسفه شبیه است، ولی پیروان او تدریجاً آیین او را به صورت یک آیین مذهبی درآوردند و خود او را که منکر عبادت و پرستش خدایان بود تا حد یک معبود بالا بردند، معابد ساختند و مجسمهٔ بودا را در معابد برپا کردند و گفته‌های او را پس از خودش گرد آورده نام «سه سبد دانش» به آن دادند.

بودا در زمان خودش پیروان زیاد پیدا کرد. دو ایالت از ایالات هند که یکی از آنها مقر پادشاهی پدر وی بود به او گرویدند و تدریجاً توسعه یافت. در دورانهای بعد، یکی از سلاطین معروف و مقتدر هند به نام «آشوکا» در قرن چهارم قبل از میلاد

به دین بودا گروید و تعالیم او را احیا کرد و صومعه‌های بسیار به امر او بنا کردند.

دین بودا در سراسر هند شهرت و عظمت و پیروان فراوان پیدا کرد، ولی تدریجاً بخصوص پس از نفوذ اسلام در هند این دین از مولد و وطن خود رخت بر بست و در عوض در کشورهای مجاور نفوذ یافت. در حال حاضر دین بودایی یکی از ادیان بزرگ عالم است و پیروان بودا را اکنون مردم سیلان و برمه و سیام[۱] و ویتنام و جزائر فُرمز[۲] و ژاپن و کره و چین و تبت و مغولستان تشکیل می‌دهند.

دین بودا از هند به ایران نفوذ کرد. کریستن‌سن می‌گوید:

«در دورهٔ تسلط یونانیان(پس از حملهٔ اسکندر) دیانت بودایی در ولایات شرق ایران نفوذ یافت و پادشاه هند موسوم به «آسوکا» که در حدود ۲۶۰ سال قبل از میلاد دین بودایی گرفته بود، دعاتی به ایالت گنداره(درهٔ کابل) و باختر گسیل داشت.

... بوداییان در قرون نخستین میلادی در ولایت گنداره، ویهارها یعنی صومعه‌های بسیار ساختند و امروز در ویرانه‌های آن معابد نقوش برجسته‌ای به سبک آمیختهٔ یونانی و هندی یافته‌اند... در بامیان مغرب کابل، مجسمه‌های عظیمی از بودا هست که در کوه کنده‌اند...

از سفرنامهٔ هیون‌تسانگ معلوم می‌شود که تا قرن هفتم میلادی صومعه‌های بودایی در ایران وجود داشته است و نیز بنا بر روایت او از اتباع سایر دیانات هندی هم جماعاتی مقیم ایالات شرقی ایران بوده‌اند.»[۳]

و هم او گوید:

«در اواخر قرن دوم و اوایل قرن اول میلادی «مناندر» پادشاه درهٔ کابل و هندوستان که در هندوستان به تسخیر ممالکی موفق شد، دین بودا گرفت و در میان پیروان آن آیین شهرتی عظیم یافت.»[۴]

نیز می‌گوید:

«در سال ۱۲۵ میلادی کشور قندهار و پنجاب به پادشاهی تعلق گرفت

۱. [تایلند].

۲. [تایوان].

۳. **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۶۰ .

۴. همان کتاب، ص ۴۲ .

«کانیسکا»نام که در ادبیات بودایی شهرتی به کمال دارد و از مبلغین بزرگ و معتقدین به دیانت بودا به شمار است.»[۱]

مذهب بودا تدریجاً از این منطقه رخت بر بسته است. قبلاً نقل کردیم که بوداییان و مانویان که جزء اقلیتهای مذهبی ایران بودند، برخلاف اکثریت زردشتی فعالانه در مقابل مسلمین مقاومت کردند. و هم نقل کردیم که خاندان برمکی قبل از مسلمانی، خدمتکار معبد بودایی در بلخ بوده‌اند.

دین بودا پس از اسلام نتوانست در ایران تاب بیاورد؛ تدریجاً از این منطقه رخت بر بست همچنانکه از مهد تولد خویش هندوستان نیز عقب‌نشینی کرد و البته انحطاط و زوال بودایی از ایران تدریجی بوده است.

در کتاب تمدن ایرانی می‌نویسد:

«آبادی و اهمیت ابنیهٔ مذهبی بامیان(ناحیه‌ای از افغانستان نزدیک کابل) در قرن هفتم(میلادی) به قلم هیون‌تسانگ برای ما نقل شده است. راهبی از اهل کره در قرون بعد از آنجا گذشته و نقل می‌کند که پادشاه آن محل یک ایرانی پیرو مذهب بودا بوده است و قشون نیرومندی در اختیار دارد ولی کمی بعد در قرن سوم هجری یعقوب لیث صفاری آن ناحیه را متصرف شد.»[۲]

اوضاع و احوال نشان می‌دهد دین بودا که از مشرق ایران یعنی هندوستان آمده و در ایران نفوذ کرده بود تدریجاً پیشروی می‌کرد، همچنانکه مذهب مسیح که از غرب ایران و بین‌النهرین آمده بود در حال پیشروی بود. دین بودا به طرف غرب پیش می‌رفت و دین مسیح به طرف شرق، و البته دولت شاهنشاهی ایران که دین زردشتی را دین رسمی قرار داده و از آن حمایت می‌کرد و به روحانیون زردشتی قدرت فوق‌العاده داده بود مانع پیشروی این دو دین بود و تا حدود زیادی نمی‌گذاشت این دو دین پیشروی کنند. قبلاً کتیبهٔ موبد کریتر را نقل کردیم که صریحاً نوشته است:

«عده‌ای از مبلغان مذاهب خارجی را که ماندن آنها در ایران صلاح نبود از

۱. همان کتاب، ص۴۴.
۲. ص۴۰۷.

این کشور بیرون کردند مانند یهودیها، «سمناها»(شمن‌ها) یا رهبانان بودایی، برهماییها، ناصریها، مسیحیان...»

ولی آن چیزی که به فعالیت بودایی در ایران خاتمه داد و مسیحیت را در اقلیت ناچیزی قرار داد، جلو پیشروی بودایی را به سمت غرب و جلو پیشرفت مسیحیت را به سمت شرق گرفت ـ که هنوز هم کشیشان و مستشرقان کشیش‌مسلک، آه حسرت آن را می‌کشند ـ اسلام بود.

به هر حال یکی از ادیان آن روز ایران بودایی بوده است ولی بودایی مانند یهودی، برخلاف مسیحی و مانوی و مزدکی نقش فعالی از نظر سیاسی نداشته است و لهذا کمتر متعرض آنها شده‌اند.

عقاید آریایی

اجمالاً از وضع مذهبی ایران آن‌روز آگاه شدیم. معلوم شد ادیان و مذاهب مختلفی در ایران وجود داشته است و در ایران از نظر معتقدات مذهبی اتحاد و اتفاق کلمه وجود نداشته است. اگرچه دقیقاً نمی‌توان حدس زد که درصد هریک از این مذاهب چه بوده، ولی قدر مسلّم این است که با آنکه پیروان سایر ادیان و مذاهب نیز فراوان بوده‌اند، اکثریت با زردشتیان بوده است که پیرو دین رسمی کشور بوده‌اند.

از نظر ما که می‌خواهیم بدانیم اسلام از نظر فکری و اعتقادی چه از ایران گرفت و چه به ایران داد، فرق نمی‌کند که اتباع هریک از آن مذاهب گوناگون چه نسبتی با مجموع جمعیت مردم ایران از نظر عددی داشته‌اند. آنچه لازم است بدانیم این است که این مردم چگونه عقاید و افکاری دربارهٔ جهان و خلقت و غیره داشته‌اند.

از معتقدات یهود ایران اطلاع درستی در دست نداریم؛ علی‌القاعده وضع مشابهی با سایر یهودیان داشته، تابع تورات و تلمود بوده‌اند. معتقدات آنها هرچه بوده، در اقلیت ناچیزی به سر می‌برده‌اند و شأنی از لحاظ مذهبی یا سیاسی در جامعهٔ ایرانی آن‌روز نداشته‌اند. ولی مسیحیت شأنی عظیم داشته است و چنانکه می‌دانیم یک آیین تثلیثی بوده و الوهیت عیسی را تبلیغ می‌کرده است. ما نیازی نمی‌بینیم که دربارهٔ تثلیث مسیحی و اینکه مسیحیت از توحید بیگانه است در اینجا بحثی بکنیم، زیرا اولاً مطلب واضح است و نیازی به بحث ندارد، ثانیاً مسیحیت به

هر حال اقلیتی را در ایران تشکیل می‌داده است و اگرچه پس از اسلام بیشتر به سوی اقلیت گرایید ولی به هر حال کسانی که در ایران از مسیحیت به اسلام گرویده‌اند آنقدرها زیاد نیستند؛ اکثریت ایرانیان را زردشتیان تشکیل می‌داده‌اند. مانویان و مزدکیان نیز از این نظر عقایدی شبیه زردشتیان داشته‌اند. لهذا ما بحث خود را به اصول عقاید زردشتیان و تا اندازه‌ای مانویان و مزدکیان و به عبارت دیگر به عقاید آریایی و تحولات آن اختصاص می‌دهیم.

آیا زردشتیان مقارن ظهور اسلام و مانویان و مزدکیان دربارهٔ مبدأ هستی و پرستش آن چه عقیده‌ای داشته‌اند؟ آیا خداشناس و موحد و یگانه‌پرست بوده‌اند یا خدانشناس و ثنوی و دوگانه‌پرست؟

بدون شک زردشتیان مقارن ظهور اسلام و همچنین مانویان و مزدکیان ثنوی بوده‌اند و این ثنویت را در دوره‌های بعد از طلوع اسلام نیز حفظ کردند و در دورهٔ اسلام با علمای مسلمین در این زمینه مباحثه می‌کردند و از آن دفاع می‌نمودند. تنها در نیم‌قرن اخیر است که زردشتیان دعوی توحید دارند و گذشتهٔ خود را یکباره انکار می‌کنند.

البته از نظر ما جای خوشوقتی است که زردشتیان خرافات ثنوی را یکباره کنار بگذارند و خدای یکتا را بپرستند، ولی لازمهٔ خداپرستی التزام به راستی و درستی و دور افکندن تعصبات است. علیهذا شایسته نیست مردمی که دعوی خداپرستی دارند، تاریخ گذشتهٔ خود را بر خلاف آنچه بوده است جلوه دهند.

اشتباه نشود، ما مدعی نیستیم که دین زردشت حتماً از اصل، یک دین ثنوی بوده است و بنابراین زردشت که قطعاً مدعی پیامبری است کاذب بوده است؛ خیر، ما چنین ادعایی نداریم. مسلمانان از صدر اول غالباً با زردشتیان به روش «اهل کتاب» عمل کرده‌اند؛ یعنی مدعی بوده‌اند که این آیین در اصل و ریشه یک دین توحیدی و آسمانی بوده است و در ادوار بعد، همچنانکه مسیحیت منحرف شد و به تثلیث گرایید آیین زردشتی به ثنویت گرایید. به همین جهت شخص زردشت نزد ما محترم است. آنچه مورد ادعای ماست این است که دین زردشتی مقارن ظهور اسلام صددرصد ثنوی بوده و به هیچ‌وجه با آیین توحید سازگار نبوده است و این روش تا نیم‌قرن اخیر ادامه داشته است.

در اینجا لازم است ما بحث خود را در سه قسمت دنبال کنیم:

۱. عقاید آریایی قبل از ظهور زردشت چه بوده و چه وضعی داشته است؟
۲. زردشت چه اصلاحاتی کرد و چه تحولاتی به وجود آورد؟
۳. دین زردشت در عصرهای بعد تا ظهور اسلام دستخوش چه تحولات و انحرافاتی شد؟

عقاید آریایی قبل از زردشت

۱. اما قسمت اول: عقاید طوایف آریا در ادوار قدیم بر نوعی طبیعت‌پرستی ثنوی مبتنی بوده است؛ یعنی این طوایف در آغاز کار عوامل طبیعت را ـ اعم از عوامل مفید و سودبخش یا عوامل مضر و زیانبخش ـ می‌پرستیده‌اند؛ مثلاً آب، خاک، آتش، باران و غیره از یک طرف و رعد، برق، صاعقه، جانوران زیانکار از طرف دیگر مورد پرستش واقع می‌شده‌اند؛ عوامل مفید برای اینکه نظرشان جلب شود و خیری برسانند پرستش می‌شده‌اند و عوامل بد برای اینکه از شر آنها در امان باشند. در این دوره، این طوایف گویی برای خود عوامل طبیعی روح و شعور و ادراک و احساسات قائل بوده‌اند. به هر حال، عوامل طبیعی که مورد پرستش بوده‌اند در این دوره دو دسته بوده‌اند: عوامل نیک و عوامل بد. عوامل نیک به داعی رجا و عوامل بد به داعی خوف پرستش می‌شده‌اند. در حقیقت از همان آغاز به نوعی دوگانگی میان خدایان قائل بوده‌اند و به دوگونه آنها را می‌پرستیده‌اند.

در دورهٔ بعد برای هریک از این انواع مفید یا مضر، خدایان و ارباب انواعی قائل بوده‌اند و به جای موجودات طبیعی، خدایان و ارباب انواع مورد پرستش قرار می‌گرفته‌اند: خدای آتش، خدای باد، خدای باران، خدای رعد، خدای صاعقه و غیره... در این دوره خود خدایان که به صورت ارواح و اشباح تصور می‌شده‌اند، به دو دسته تقسیم می‌شده‌اند: خدایان نیکخواه و خیررسان و خدایان بدخواه و زیان‌رسان، یا ارواح نیک و ارواح پلید؛ یعنی در این دوره نیز نوعی ثنویت بر عقاید آریایی حکومت می‌کرده است.

مرحوم سعید نفیسی می‌نویسد:

«پس از آنکه آریاییان ایران از دورهٔ مهاجرت آسوده شدند و شهرنشین گردیدند به تدریج به یک عده عوامل خوب و بد، خیر و شر، و زشت و

زیبای طبیعت معتقد شدند. در میان عوامل خوب از همه مهمتر روشنایی و باران، و در میان عوامل بد از همه مهمتر شب و زمستان و خشکسالی و قحطی و بیماریها و مرگ و آفات دیگر بود. ناچار عوامل خیر و زیبایی را که می‌پرستیدند برای آنها نماز و دعا و نذر و نیاز می‌کردند، برای رهایی از عوامل شر وردهایی می‌خواندند و کم‌کم این اعمال به جادوگری و سحر و طلسم منتهی گشت و پیداست که این عقاید(جادوگری و طلسم) یادگار دوره‌ای است که با اقوام سامی بابلی و آسوری همسایه شده‌اند، زیرا اقوام سامی بابلی و آسوری به سحر و طلسم و جادو عقیده‌ای راسخ داشتند و این اعتقاد را ایرانیان از آنها کسب کردند و در همین زمان است که زرتشت از میان ایرانیان برخاسته و با این خرافات درافتاده است.»[1]

کریستن‌سن می‌گوید:

«دین قدیم آریاها بر پرستش قوای طبیعت و عناصر و اجرام سماوی استوار بود. معذلک از زمان بسیار قدیم خدایان عمدهٔ طبیعت دارای خصوصیات اخلاقی و اجتماعی می‌شوند. چنین به نظر می‌رسد که قبل از جدا شدن دو تیرهٔ هندی و ایرانی از یکدیگر تفاوتی میان دو دسته از خدایان عمدهٔ آنها بوده است. یک دسته را «دیوها» می‌خواندند و در رأس آنها خدای جنگجویی به نام «ایندرا» قرار داشت و دستهٔ دیگر را «آسوراها»(به ایرانی «آهور») می‌گفته‌اند و سردستهٔ آنها «ورون» و «میتر» بود. اکثر دانشمندان برآنند که «مزداه» ایرانیان که به معنی دانا و بزرگترین آهور می‌باشد، همان «ورون» قدیم است که نام اصلی‌اش در نزد اقوام ایرانی فراموش شده است.»[2]

ثنویت به معنی اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر از دورترین زمانها در فکر مردم آریا بوده است و در حقیقت مهمترین چیزی که از دیر زمان فکر این مردم را مشغول می‌کرده است دوگونه بودن موجودات و خوب و بد بودن آنهاست. آقای دکتر محمد معین می‌گوید:

---

۱. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۱/ص۲۷و۲۸.

۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۴۵.

«آریاییان از دیرباز به دو مبدأ خیر و شر قائل بودند. از یک سو خدایان و از سوی دیگر اهریمنان قرار داشتند. امور نیک و خیر مانند روشنایی و باران را به خدایان نسبت می‌دادند و امور بد و شر همچون تاریکی و خشکی را به اهریمنان.

آتش پسر آسمان در شکل ابتدایی خود که برق باشد، در مبارزهٔ ارواح منوّر ـ که حامل روشنی، گرما و زندگانی هستند ـ با روانهای پلید تاریکی و خشکی، عامل مؤثر شمرده می‌شود.

دومزیل در عنوان «ادیان ایران باستان» می‌نویسد: در مقابل خدا و ملکوت (روشنایی و فراوانی و ترقی) دنیای شر و تاریکی که در آن دیوان(دئوها) فرمانروایی می‌کنند قرار دارد. اعتقاد به ثنویت از خصوصیات طرز تفکر ایرانی است. در اینجا جز تاریکی، شرارت، گندیدگی و انهدام چیزی به چشم نمی‌خورد. دنیای شر تحت فرمان روح پلیدی است به نام «اهرمئنیو» یا اهریمن.»[1]

آقای دکتر معین سپس به سخنان خود چنین ادامه می‌دهد:

«میدان این مبارزه بین آسمان و زمین در جوّ است. انقلابهایی که در نظر ما معمولاً در قالب تظاهرات هوایی جلوه‌گر می‌شوند و ما به ندرت در آنها تعمق می‌کنیم، برای آریاییان قدیم که دارای روح حساس و فکر مصور بودند مظهر مبارزهٔ شدیدی بود که بین موجودات فوق بشر و قادر بر خیر و شر به عمل می‌آید، و این نمایش را در پرده‌های مختلف خیال خود مجسم می‌کردند...»

۲. اصلاحات زردشت

قبل از آنکه دربارهٔ این موضوع بحثی بکنیم مقدمتاً باید بگوییم دربارهٔ زردشت[2] پیغمبر مزدیسنا و کتاب اوستا که کتاب مقدس مزدیسنا به شمار می‌رود

---

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، چاپ دوم، ص۴۳.

۲. تلفظ این کلمه در فارسی بعد از اسلام «زردشت» یا «زرتشت» است. احیاناً به صور دیگر نیز تلفظ می‌شود. در کتب عربی معمولاً «زرادشت» به کار رفته است. محققین تلفظ اصلی آن را «زرتشتر» می‌دانند که به معنی دارندهٔ شتر زرد است.

در کتاب **ایران از نظر خاورشناسان** تألیف آقای دکتر رضازادهٔ شفق، فصل دوم ص۱۳۳ تلخیص فصل هفتم و

مجهولات بسیار است:

آیا زردشت یک شخصیت افسانه‌ای است مانند رستم و اسفندیار یا یک شخصیت واقعی؟ و بر فرض اینکه یک شخصیت واقعی و تاریخی است، در چه زمان می‌زیسته است؟

دربارهٔ زمان زردشت از ششصد سال پیش از مسیح تا شش هزار سال پیش از مسیح اختلاف است.

او با چه پادشاهی معاصر بوده است؟ آیا واقعاً معاصر ویشتاسب(گشتاسب) بوده است؟

محل تولد او کجا بوده است؟ آذربایجان یا بلخ یا فارس یا ری یا خوارزم یا مرو یا هرات و یا حتی فلسطین؟

در چه نقطه‌ای ظهور کرده است؟

اینها همه مسائلی است که از نظر تاریخی قابل توجه است[1].

ولی محققین غالباً او را یک شخصیت تاریخی و واقعی می‌دانند و غالباً محل تولد او را آذربایجان و زمانش را در حدود ششصد سال قبل از مسیح می‌دانند. آقای تقی‌زاده می‌نویسد:

«ظن قوی می‌رود که زردشت ۲۵۸ سال قبل از استیلای اسکندر بر ایران و قتل دارا(۳۳۰ ـ ۳۳۱ قبل از میلاد) بوده یا ۲۷۲ سال قبل از وفات اسکندر (۳۲۳ قبل از میلاد) و لذا موضوع قابل بحث عبارت از آن خواهد بود که این فاصله چنانکه گفته شد تا تولد زردشت است یا بعثت او یا ایمان گشتاسب، و بنابراین باید تولد زردشت را در سنهٔ ۵۸۸ قبل از مسیح یا ۶۱۸ و یا ۶۳۰ قبل از مسیح دانست، و اگر فاصلهٔ ۲۷۲ تا وفات اسکندر را حقیقی فرض کنیم اعداد فوق ۵۹۵ و ۶۲۵ و ۶۳۷ می‌شود.»[2]

نهم از کتاب **تاریخ شاهنشاهی ایران** تألیف المستد پروفسور تاریخ خاور زمین در دانشگاه شیکاگو می‌نویسد: «زرتشت پیام آسمانی خود را در اواسط قرن ششم(قبل از میلاد) در شمال غربی ایران آغاز کرد. نامش «زرتشتر» به معنی دارندهٔ شتر زرین و نام پدرش «پوروشسپ» یعنی دارندهٔ اسب خاکستری رنگ و نام مادرش «دوغدوا» یعنی کسی که گاوهای سفید دوشیده است و نام خانوادگی‌اش «سپیتمه» یعنی سفید بوده. تمام این نامها از یک زندگانی نیمه‌چوپانی حکایت می‌کند.»

۱. رجوع شود به **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۷۶ـ۸۹.

۲. به نقل **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۸۸.

دربارهٔ اوستا نیز مجهولات فراوان است:

آیا اساساً اوستا که کتاب مقدس مزدیسناست و منسوب به زردشت است، هیچ‌گاه تدوین نشده و همیشه سینه به سینه نقل شده است و فقط در دورهٔ اسلامی زردشتیان برای آنکه خود را رسماً در زمرهٔ اهل کتاب قرار دهند به تدوین اوستا پرداختند یا قبلاً تدوین شده و به صورت مدون درآمده بود؟ اگر قبلاً تدوین شده بود در چه زمانی این تدوین صورت گرفته است؟

بعضی معتقدند که اوستا در دورهٔ هخامنشی مدون بود و با حملهٔ اسکندر از میان رفت و یا اسکندر آن را سوخت. البته معروف میان مورخین شرقی همین است که اسکندر اوستا را سوخته است ولی مسألهٔ سوزانیدن اسکندر از نظر محققین امروز غربی مسلّم و مورد اتفاق نیست[1]؛ عده‌ای همین قدر می‌گویند با حملهٔ اسکندر اوستا دچار پریشانی و پراکندگی گردید. در دورهٔ اشکانی مجدداً درصدد جمع‌آوری اوستا برآمدند، ولی قدر مسلّم این است که در آغاز ظهور ساسانیان اوستا مرتب و مدون نبوده است و به دستور اردشیر، یکی از روحانیان زردشتی از نو اوستا را مرتب می‌سازد، اما آن روحانی براساس چه مدرکی این کار را کرد؟ البته معلوم نیست. اوستای ساسانی با اوستای اصلی چقدر انطباق دارد و چقدر اختلاف دارد؟ باز هم معلوم نیست. آنچه معلوم است این است که اختلافات فراوانی میان آنها بوده است. چرا همهٔ اوستای ساسانی باقی نیست و فقط قسمتی از آن باقی است؟ این نیز معلوم نیست[2].

کریستن‌سن دربارهٔ مطلب اخیر می‌گوید:

«گاهی شخص به فکر می‌افتد که چرا قسمت بیشتر اوستای ساسانی در ازمنهٔ اسلامی نابود شده است؟ می‌دانیم که مسلمانان زردشتیان را اهل کتاب می‌شمرده‌اند، بنابراین نابود شدن کتب مقدس آن طایفه را نمی‌توان به تعصب اسلامیان منسوب کرد و چنانکه دیدیم بیشتر قسمتهای اوستای ساسانی در قرن نهم میلادی (سوم هجری) هنوز موجود بوده یا لااقل ترجمهٔ پهلوی آنها به انضمام تفسیر معروف به «زند» را در دست داشته‌اند.

---

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۱۸۵، نظریهٔ گیرشمن.

۲. رجوع شود به **ایران در زمان ساسانیان**، ص۱۶۲و۱۶۳وص۴۵۹و۵۳۸ و به **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص ۱۸۰ـ۱۸۵و۲۲۴.

مسلّما صعوبت زندگانی مادی که در آن تاریخ گریبانگیر زردشتیان شده بود مجال نمی‌داد که نسلاً بعد نسل این مجموعهٔ بزرگ مقدس را رونویس کنند. و از اینجا پی می‌بریم که چرا نسکهای حقوقی و نظایر آن در طاق نسیان مانده است، زیرا که در آن زمان دولت زردشتی وجود نداشت و نسکهای حقوقی بی‌فایده و خالی از اهمیت و اعتبار می‌نمود. اما چرا نسکهایی را که شامل علم مبدأ و معاد و تکوین و سایر علوم اساسی بود حفظ نکردند؟ قرائنی در دست داریم که از روی آن می‌توان گفت شریعت زردشتی در قرن نخستین تسلط عرب تا حدی اصلاح شده و تغییر پیدا کرده است و زردشتیان خود مایل بوده‌اند که بعضی از افسانه‌ها و اساطیر عامی و بعضی از اعتقاداتی را که در فصول اوستا ثبت شده بود حذف کنند.»[1]

کریستن‌سن افسانهٔ خلقت را طبق مندرجات اوستای ساسانی چنین نقل می‌کند:

«... عمر دنیا بالغ بر ۱۲۰۰۰ سال است. در سه هزار سال نخستین عالم، اوهرمزد(یا عالم روشنی) و اهریمن(یا عالم تاریکی) در جوار یکدیگر آرام می‌زیسته‌اند. این دو عالم از سه جانب نامتناهی بوده، فقط از جانب چهارم به یکدیگر محدود می‌شده‌اند. دنیای روشن در بالا و عالم ظلمانی در زیر قرار داشته و هوا فاصلهٔ آنها بوده است. مخلوقات اورمزد در این سه هزار سال در حال امکانی بودند، سپس اهریمن نور را دیده درصدد نابود کردنش برآمد. اوهرمزد که از آینده آگاهی داشت مصافی به مدت نه هزار سال با وی طرح افکند. اهریمن که فقط از ماضی آگاه بود رضا داد. آنگاه اوهرمزد به او پیشگویی کرد که این جدال با شکست عالم ظلمت خاتمه خواهد یافت. از استماع این خبر اهریمن سخت متوحش شد و مجدداً به عالم تاریکی درافتاد و سه‌هزار سال در آنجا بی‌حرکت بماند. اوهرمزد در این فرصت دست به آفرینش جهان زد و چون کار خلقت به پایان رسید، گاوی را بیافرید که موسوم به گاو نخستین است. پس آنگاه انسانی بزرگ

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۱۶۳و ۱۶۴ .

خلق کرد به نام گیومرد (کیومرث) که نمونهٔ نوع بشر بود. آنگاه اهریمن به آفریدگان او حمله برد و عناصر را بیالود و حشرات و هوام ضارّه را بیافرید. اوهرمزد در پیش آسمان خندقی کند. اهریمن مکرر حمله کرد و عاقبت گاو و گیومرد را بکشت اما از تخمهٔ گیومرد که در دل خاک نهفته بود چهل سال بعد گیاهی رست که اولین زوج آدمی به اسم مشیگ و مشیانگ از او بیرون آمد. دورهٔ آمیزش نور و ظلمت که آن را گمیزشن گویند شروع شد. انسان در این جنگ خیر و شر به نسبت اعمال نیک یا بد خود از یاران نور یا از اعوان ظلمت شمرده می‌شود.»[۱]

اکنون باز گردیم به اصلاحات زردشت. همهٔ کسانی که زردشت را یک شخصیت حقیقی و تاریخی می‌دانند اعتراف دارند که زردشت در جامعهٔ خود اصلاحات اقتصادی و اعتقادی و اجتماعی به‌عمل آورد.

اصلاحات زردشت یکی در ناحیهٔ منع پرستش دیوان است. زردشت تنها به پرستش اهورامزد دعوت می‌کرده است و دیوان را پلید و ملعون و غیرقابل پرستش می‌دانسته است. زردشت قربانی گاو و هر حیوان دیگر را منع کرده است.

دومزیل در مقاله‌ای که در کتاب تمدن ایرانی دارد می‌نویسد:

«اصلاح زردشت تمام و کمال است. وی طریقهٔ جدیدی برای تشکیلات اجتماعی نیاورده ولی جنبهٔ اقتصادی اصلاح او بسیار قوی است. در حال حاضر عموماً عقیده دارند که اصلاحات زردشت موقعی صورت گرفته که عده‌ای از اقوام آریایی از حالت صحراگردی به حالت شهرنشینی و ده‌نشینی درمی‌آمدند و چریدن گله‌ها در روی مراتع نامعلوم را به چریدن در روی زمینهای مخصوص به هر قوم و قبیله مبدل نموده بودند. به همین دلیل برای گاو نر و ماده یک نوع احترام مخصوص، احترام مذهبی قائل شده بودند. مثلاً کود حیوانی در تشکیلات جدید شهرنشینی و ده‌نشینی اهمیت خاص پیدا کرده و حتی ادرار گاو به درجهٔ مواد پاک و پاک‌کننده ارتقاء یافته است.»[۲]

۱. همان، ص۱۶۸و ۱۶۹.

۲. همان، ص ۸۶ و ۸۷.

ایضاً دومزیل می‌گوید:

«زردشت در ششصد یا هزار سال قبل از میلاد مسیح قربانی کردن حیوان و خوردن شراب سکرآور «سومه» را که نزد هند و ایرانیان بی‌اندازه اهمیت داشت و در مذهب قدیم هندیها نیز معمول بود حذف کرد. برای زردشت عبادت، اندیشهٔ نیک و گفتار نیک و پندار نیک بوده و این کوشش داخلی و خارجی انسان است که او را پیروزمندانه در پیکار ابدی میان خیر و شر شرکت می‌دهد، بقیه خرافات و گناه است. زردشت می‌گوید: مشروب سکرآور و کثیف چطور ممکن است به نیکی مدد کند، آیا بهتر نیست که گاو دهقان شهرنشین بجای قربانی برای خداوندی که جسم ندارد و محتاج به غذا نیست به کارهای مفید مزارع گماشته شود؟»

شراب «سوم» یا «هوم» که زردشت به شدت آن را محکوم کرده است عبارت بوده است از عصاره‌ای مست‌کننده از یک گیاه خاص که به درستی معلوم نیست چه نوع گیاهی بوده است، و آریاییان قدیم در مراسم پرستش از آن استفاده می‌کرده‌اند. آقای دکتر معین می‌گوید:

«در نظر او(آریایی)... فدیه‌ها در حکم ضیافتهایی است که برای مهمانان عالیمقام و عزیز تهیه می‌کنند. خدایان دوستانه دعوت دوستان خود را می‌پذیرند. همان‌طور که انسان از غذا قوت می‌گیرد آنان نیز به واسطهٔ این ضیافتها قوی می‌شوند. مخصوصاً این اثر در شیرهٔ گیاه مقدس «سومه» یا «هومه» که روح را فرح می‌بخشد موجود است ... این گیاه کوهستانی (سومه) دارای ساقهٔ نرم و پر الیاف است و شیره‌ای سپید به رنگ شیر دارد و آن را در کتب طبی «هوم‌المجوس» گویند... عصارهٔ این گیاه را می‌جوشانند به حدی که دارای رنگ شود. استعمال این مایع در موقع قربانی یکی از کهن‌ترین و بهترین(!) رسمهای عبادت آریایی است. این نوشابه را روی آتش می‌ریختند، الکلی که در آن موجود بود سبب اشتعال آتش می‌گردید. روحانیان نیز در موقع اجرای مراسم عبادت به قدر کفایت از آن می‌نوشیدند. این نوشابه نه‌تنها مقدس و گرامی بود بلکه از غرائب

معتقدات آریایی این است که برای این گیاه درجهٔ خدایی قائل بودند.»[۱]

زردشت این خرافه را منسوخ ساخت ولی بار دیگر این خرافه در دورهٔ ساسانی احیا شد و جزء سنن زردشتی قرار گرفت. می‌گویند در اوستای ساسانی در «هوم یشت»(یسنای ۱۰ بند ۸) چنین آمده است:

«آری همهٔ می‌های دیگر را خشم خونین سلاح در پی است، اما آن می «هوم» را رامش راستی همراه است. مستی «هوم» سبک سازد. هر آن مردمی که هوم را چون پسر(فرزند) خردسالی نوازش کنند هوم، خود را برای آنان آماده ساخته به تنشان درمان می‌بخشد.»

بار دیگر برگردیم به مسألهٔ اصلاحات زردشت. در کتاب تاریخ ادیان تألیف جان ناس، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت می‌نویسد:

«خیر و صواب از مد نظر عملی زردشت آن است که زمین را کشت و زرع کنند و غلات و سبزیجات بپرورانند، گیاهان مضره و علفهای هرزه را ریشه‌کن سازند، اراضی بایر را آباد کنند و زمینهای خشک را آب دهند، جانوران سودمند و بویژه گاو را که برای کشاورزی حیوانی مفید است به مهربانی و شفقت نگاه دارند و علوفه دهند. خلاصه آنکه آدم خوب و خیر همیشه راستگو و از دروغ بیزار است، برخلاف آدم بد و شریر که خلاف این اعمال را پیشهٔ خود می‌سازد و ابداً پیرامون عمل کشاورزی و زراعت نمی‌گردد، زیرا انگرامئنیو(روان پلید) همیشه با اعمال فلاحتی سودبخش دشمن است.»

و هم او می‌نویسد:

«زردشتیان قدیم در مناجاتهای خود می‌گفته‌اند: من دیو را دشمن می‌دارم و مزدا را می‌پرستم. من پیرو زردشت هستم که دشمن دیوان و پیامبر یزدان بود، روانهای مقدس «امشاسپندی» را می‌ستایم و نزد خداوند دانا پیمان می‌بندم که همیشه نیکی و نیکوکاری پیشه کنم، راستی را برگزینم، با فره ایزدی بهترین کار را در پیش گیرم، در بارهٔ گاو که از عطاهای خیر فرد است مهربان باشم، قانون عدالت و انوار فلکی و پرتوهای آسمانی که منبع

---

۱. **مَزْدَیَسْنا و ادب پارسی**، ص۴۹و ۵۰ .

فیض یزدانی‌اند محترم شمارم. من فرشتهٔ ارمی‌تی(سپندارمذ) که پاک و نیکوست برمی‌گزینم. امید که او از آن من باشد.از دزدی و نابکاری و آزار به جانوران و ویرانی و نابودی دیه‌ها و شهرها که مزداپرستان منزل دارد بپرهیزم.»[1]

مهمترین مسأله در اصلاحات زردشت به مسألهٔ خدا و جهان و خلقت مربوط است. آیا زردشت چه تصوری دربارهٔ خدای جهان داشته است؟ آیا دعوت زردشت یک دعوت توحیدی بوده است و یا غیرتوحیدی؟ ما این بحث را در فصل جداگانه‌ای تحت عنوان «ثنویت» تعقیب خواهیم کرد.

۳. تحولات عقاید آریایی پس از زردشت

احدی از مورخان و محققان انکار ندارد که عقاید آریایی در ادوار بعدی و مخصوصاً در دورهٔ ساسانیان که مورد بحث ماست به پستی و انحطاط گرایید. جنبهٔ زیبا و عالی تعلیمات زردشت تبدیل شد به افکاری زشت و پست؛ هزاران خرافه و پیرایه در دورهٔ ساسانیان به کیش زردشت بستند. در این جهت احدی اختلاف ندارد و همه معترفند.

دومزیل، ایرانشناس معروف، تحت عنوان «رفرم زردشت» می‌گوید:

«براستی که افکار و تعالیم زردشت بسیار پیشرو و شجاعانه بوده است، ولی پس از درگذشت وی آنچه که امروز به نام آیین زردشتی نامیده می‌شود به سرنوشت ادیان و مذاهب دیگر گرفتار آمده. ساده‌تر بگوییم: تعالیم استاد تحت تأثیر سنن جاری و احتیاجات زندگی و تمایلات مؤمنین تغییر صورت داد، نوعی از شرک جای «توحید» را گرفت و ملائکهٔ مقربین با خدای بزرگ کوس همطرازی زدند، ذبح و قربانی با مراسم شگفت‌آوری پای به عرصه نهاده و اخلاقیات جای خود را به بررسی امور وجدانی باز گذاشت.»[2]

---

۱. **تاریخ جامع ادیان**، ص۳۰۹.

۲. **تمدن ایرانی**، ترجمهٔ دکتر بهنام، ص۱۴۴ .

پ. ژ. دو مناشه می‌گوید:

«با وجود اصلاحات اساسی زرتشت، مجدداً مذهب افسانه‌آمیز قدیم پدیدار شد و حتی زردشت را نیز از خود دانست و «گاتها» را به تشریفات مربوط به «هئومه» که با آن مغایرت داشت ضمیمه نمود. به این طریق خداوند بزرگ اهورامزدا با معصومین جاویدان و خدایانی که دین مزدا آنها را به کنار رانده بود همردیف گردید.»[1]

پورداود و دکتر معین نیز اعتراف دارند که اوستای عهد ساسانی با اوستای اصلی فرق فاحش دارد و اوستای ساسانی تعلیمات خرافاتی قبل از زردشت را تجدید نموده است؛ مدعی هستند که:

«آیین حقیقی و اصلی زرتشت را باید از گاتاها جست، چه بعدها به‌مرور تصرفاتی در آن کردند و بخصوص آیین زرتشتی دورهٔ ساسانی از مبدأ خود بسیار دور گردید.»[2]

گاتها که مورد استناد پورداود و دکتر معین است، قسمتی از یسناست و یسنا یک جزء از پنج جزء اوستای ساسانی است. گاتاها از لحاظ تاریخی و انتساب به زردشت معتبرترین قسمتهای اوستاست. قرائن زیادی در دست محققان است که همه یا قسمتی از گاتها که به صورت شعر و مناجات ادا شده، سرودهٔ خود زردشت است و هم معقولترین همهٔ آنهاست؛ خرافاتی که در سایر قسمتها دیده می‌شود در آنجا نیست یا کمتر است و احیاناً ضد آنهاست. کسانی که زردشت را موحد می‌دانند، به مندرجات گاتاها استناد می‌کنند و سایر قسمتهای اوستا را الحاقی می‌دانند.

به‌هرحال در این جهت شکی نیست که دین زرتشت در دوره‌های بعد خصوصاً دورهٔ ساسانی، چه از نظر اصول عقاید و چه از نظر احکام و مقررات به پستی گراییده است. چه دلیلی بهتر از این که «اهورامزدا» در دوره‌های بعد شکل و شمایل پیدا کرده و مجسمه‌اش همه جا دیده می‌شود.

قبلاً گفتیم که زردشت آنچنانکه به او نسبت می‌دهند به مفهوم خدای مجرد

---

۱. **تاریخ تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان، ترجمهٔ جواد محیی، ص۹۴ . ایضاً همان کتاب، ترجمهٔ دکتر عیسی بهنام، ص۸۹ .

۲. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۱۹۸ .

پی‌برده بوده است، لهذا آنجا که از قربانی نهی می‌کند می‌گوید «خدا جسم نیست که احتیاج به غذا داشته باشد»[۱].

ولی خدا در دورهٔ ساسانی رسماً دارای شکل و شمایل و ریش و عصا و رداست. نقشهایی که از دورهٔ ساسانی در نقش رجب و نقش رستم و طاق بستان مانده و در آن نقشها اهورامزدا تاج سلطنت را به اردشیر یا شاهپور یا خسرو عطا می‌کند، نشان می‌دهد که چگونه موبدان ساسانی از اهورامزدا که در اندیشهٔ زردشت تجرد یافته بود بتی ساخته‌اند.

کریستن‌سن نقش رستم را اینچنین شرح می‌دهد:

«اورهرمزد تاجی کنگره‌دار بر سر نهاده است و گیسوان مجعدش از بالای سر و میان تاج پیداست. حلقه‌های گیسو و ریش دراز و مربع او هیئتی بسیار عتیق دارد، لکن از حیث لباس چندان با شاه متفاوت نیست، او نیز نوارهای چین‌خورده دارد که از تاجش آویخته است. زین و برگ اسبان (اسب خدا و اسب شاه) یکسان است، فقط لوحی که در قسمت مقدم زین شاه نهاده‌اند منقش به سر شیران برجسته است اما زین اسب اورمزد دارای نقش گل است.»[۲]

نقش خدا (اهورامزدا) با همان ریش و عصا و یال و کوپال به عنوان یک آرم ملی بر روی تابلو بسیاری از مؤسسات زردشتی در عصر حاضر به چشم می‌خورد و نشانه‌ای از انحطاط فکری دورهٔ ساسانی است. زردشتیان از یک طرف مدعی خداشناسی و توحیدند و «اهورامزدا» را همان «الله» مسلمین که «**لاتُدْرِكُهُ الْاَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ**»[۳] است معرفی می‌کنند و از طرف دیگر شکل و شمایل برایش می‌کشند و تاج و ریش و عصا برایش می‌سازند و او را به صورت یک بت نمایش می‌دهند.

حقیقتاً مایهٔ شرمساری ایران و ایرانیان است که با اینکه چهارده قرن است به

---

۱. قرآن کریم می‌فرماید: «**لَنْ يَنالَ اللهَ لُحومُها وَ لادِماؤُها وَ لٰكِنْ يَنالُهُ التَّقْوىٰ مِنْكُمْ**» ولی قرآن اصل قربانی را به عنوان اطعام فقرا منع نمی‌کند: «**وَ اَطْعِموا الْبائِسَ الْفَقيرَ**»، «**فَكُلوا مِنْها وَ اَطْعِمُوا الْقانِعَ وَالْمُعْتَرَّ**».

۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۱۱۲ . ایضاً رجوع شود به صفحهٔ ۱۱۰ شمایل خدا در نقش رجب، و صفحهٔ ۲۵۷ شمایل خدا در نقش رستم، و صفحهٔ ۴۸۱ شمایل خدا در طاق بستان.

۳. انعام/۱۰۳ .

عالیترین مفاهیم توحیدی نایل شده‌اند و نغزترین گفتارها را به نثر و نظم در این زمینه انشاء کرده‌اند، خدای مجسم و شاخ و بال‌دار برایش بکشند و بعد هم اصرار کنند که این را به عنوان یک آرم ملی بپذیر. اگر این انحطاط نیست، پس انحطاط چیست؟ و اگر این بت‌پرستی نیست، پس بت‌پرستی در دنیا معنی ندارد.

چنانکه می‌دانیم ایرانیان مسلمان آنجا که تعبیرات اسلامی را به لغت فارسی ترجمه کرده‌اند، کلمهٔ «الله» را به کلمهٔ «خدا» ترجمه کردند که ظاهراً مخفف «خودآی» است یعنی ناآفریده‌شده. ایرانیان مسلمان کلمهٔ «الله» را هرگز «اهورامزدا» ترجمه نکردند، بدین جهت که کلمهٔ اهورامزدا در میان زردشتیان آنقدر مفهوم تجسم پیدا کرده بود که آن فرزانگان شایسته ندیدند آن را ترجمهٔ کلمهٔ «الله» قرار دهند.

چنانکه می‌دانیم یکی از مفاهیم مذهبی در دورهٔ ساسانی که ظاهراً مولود سیاست ساسانی است «فرّ ایزدی» است. در ابتدا به نظر می‌رسد که این مفهوم یک مفهوم معنوی و مجرد است، ولی اندکی مطالعه روشن می‌کند که این مفهوم نیز جنبهٔ مادی و جسمانی دارد.

آقای دکتر معین می‌نویسد:

«طبق مندرجات اوستا «فره» را به صورت مرغ و ارغن(عقاب ـ شاهین) تصور می‌کردند... جمشید پس از آن‌که به سخن دروغ و ناروا پرداخت، فر (پادشاهی) از او آشکارا به پیکر مرغی بدر رفت... در کارنامهٔ اردشیر بابکان «فر» به صورت «بره» معرفی شده است.»[۱]

آقای دکتر معین سپس داستان گریز اردشیر و کنیزک و تعقیب اردوان آندو را نقل می‌کند:

«اردوان از هر کس سراغ آنها را می‌گیرد جواب می‌دهند آنها را در فلان نقطه دیدیم که بسرعت می‌رفتند و یک «بره» نیز پشت سر آنها در حرکت بود. اردوان از موضوع «بره» در شگفت می‌شود و از دستور(روحانی زردشتی) می‌پرسد. او جواب می‌دهد که آن «فره خدایی»(پادشاهی) است که هنوز بهش نرسیده بباید که بویسوباریم(بتازیم؟ بشتابیم؟) شاید که پیش

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص ۴۲۰.

که آن فره بهش رسد شاییم گرفتن.»[1]

در دورۀ ساسانیان، آتش دختر خدا شناخته می‌شود[2]. اهورمزدا که در برخی از تعلیمات زردشت مافوق همۀ موجودات است، هم آفرینندۀ خرد مقدس (سپنت‌مئنیو) و هم آفرینندۀ روح پلید(انگره‌مئنیو = اهریمن) است؛ در عرض اهریمن قرار می‌گیرد و از طرفی طبقه‌ای پیدا می‌شوند که با استناد به برخی تعبیرات اوستا خود اورمزدا و همچنین اهرمن را مخلوق موجودی دیگر به نام «زروان»(دهر، زمان لایتناهی) می‌دانند و چنین افسانه می‌سازند که:

«زروان خدای اصیل قدیم، قربانیها کرد شاید فرزندی بیابد و او را اوهرمزد بنامد. بعد از هزار سال قربانی‌دادن از مؤثرترین قربانیهای خود به شک افتاد. عاقبت دو پسر در بطن او موجود شد، یکی اوهرمزد که قربانیها به نام او کرده بود، دیگر اهریمن که زادۀ شک و تردید او بود. زروان وعدۀ پادشاهی عالم را به کسی داد که اول به حضور او بیاید. پس اهریمن پیکر پدر خویش را بشکافت و در مقابل او ظاهر شد. زروان پرسید: کیستی؟ اهریمن در پاسخ گفت: «منم پسر تو». زروان گفت: پسر من معطر و نورانی است و تو متعفن و ظلمانی هستی. در این اثنا اوهرمزد با پیکری معطر و نورانی پدیدار شد. زروان او را به فرزندی شناخت و به او گفت: تا امروز من از برای تو قربانی کرده‌ام، از این پس تو باید برای من قربانی کنی.»[3]

کتاب «وندیداد» که یک جزء از پنج جزء اوستای ساسانی است و اکنون در دست است، مشتمل است بر احکام و آداب زردشتی آن دوره. قسمتی از این کتاب مشتمل است بر افسون و دعا برای دربندکردن دیوها. معنی کلمۀ وندیداد «ضددیو» است. خود این لغت نمایندۀ طرز تفکر خاص آن دوره است. محتویات این کتاب عقاید و آراء آن دوره را می‌رساند. در فصل سوم کتاب ایران در زمان ساسانیان تألیف محقق ایران‌شناس کریستن‌سن، شرح مبسوطی در زمینۀ عقاید و آداب زردشتی در این دوره داده شده است، از تشریفات خاص آتش‌پرستی، غذا و

---

۱. همان، ص ۴۲۱.

۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۱۶۸.

۳. همان، ص۱۷۳. ایضاً **تاریخ ایران باستان**، تألیف مرحوم مشیرالدوله، چاپ جیبی،ج۶/ص۱۵۲۴، با اختلاف اندکی در جزئیات.

مشروب برای مردگان بر بامها، راندن حیوانات وحشی و پرانیدن مرغان در میان شعلهٔ آتش در جشن سده، نوشیدن شراب و تفریح نمودن در گرد آتش و غیره[۱].

کریستن‌سن در فصل دوم کتاب خویش می‌نویسد:

«روحانیون در روابط خود با جامعه وظایف متعدد و مختلف داشته‌اند، از قبیل اجرای احکام طهارت و اصغاء اعترافات گناهکاران و عفو و بخشایش آنان و تعیین میزان کفارات و جرائم و انجام‌دادن تشریفات عادی هنگام ولادت و بستن کستیک(کمربند مقدس) و عروسی و تشییع جنازه و اعیاد مذهبی... روزی چهار بار بایستی آفتاب را ستایش و آب و ماه را نیایش نمود. هنگام خواب و برخاستن و شستشو و بستن کمربند و خوردن غذا و قضای حاجت و زدن عطسه و چیدن ناخن و گیسو و افروختن چراغ و امثال آن بایستی هر کسی دعایی مخصوص تلاوت کند. آتش اجاق هرگز نبایستی خاموش شود و نور آفتاب نبایستی بر آتش بتابد و آب با آتش نبایستی ملاقات نماید و ظروف فلزی نبایستی زنگ بزند زیرا که فلزات مقدس بودند. اشخاصی که به جسد میت و بدن زن حائض یا زنی که تازه وضع حمل کرده ـ مخصوصاً اگر طفل مرده از او به وجود آمده باشد ـ دست می‌زدند بایستی در حق آنها تشریفاتی اجرا کنند که بسی خستگی‌آور و پرزحمت بود. ارداي‌ویراز که از اولیای دین زردشتی است[۲] هنگام مشاهدهٔ جهنم در میان معذبین مثل قاتل و لوّاط و کافر و جانی، افرادی را هم دید که به سبب استحمام در آب گرم و آلودن آتش و آب به اشیاء پلید و سخن‌گفتن در حین تناول طعام و گریستن بر اموات و راه‌رفتن بدون کفش، در ردیف سایر گناهکاران معذب بودند.»[۳]

گاو و بالخصوص گاو نر تقدس مخصوصی پیدا کرده بود. در تعلیمات اصلی زردشت قربانی‌کردن گاو و هر حیوان دیگر ـ که قبل از زردشت خون این حیوانها را می‌ریختند بدون آنکه منظور اطعام نیازمندان باشد بلکه به خیال اینکه ریختن خون این حیوانات سبب تقویت خدایان می‌گردد ـ ممنوع شد و تأکید شد که از این

---

۱. کریستن‌سن اینها را از بیرونی نقل می‌کند.

۲. **ارداي‌ویرافنامه** کتابی است که مکاشفه یا معراج‌نامهٔ این روحانی زردشتی به شمار می‌رود.

۳. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۱۴۱ .

حیوان برای زراعت استفاده شود. شاید همین تعلیم و شاید سوابق دیگر از دوران طبیعت‌پرستی سبب شد که بعد از زردشت گاو کم‌کم در ردیف مقدسات قرار گیرد، در افسانهٔ خلقت، اول مخلوق زمینی فرض شود و با گیومرد(کیومرث) به درجهٔ شهادت نائل گردد و مخصوصاً ادرار گاو، مقدس و پاک کننده شناخته شود، همان طوری که کریستن‌سن می‌گوید:

«در کتاب «وندیداد» شرح مبسوطی راجع به آب و تأثیر آن در تطهیر مندرج است. فقط چیزی که در تطهیر مؤثرتر از آب محسوب می‌شد بول گاو بود.»[1]

ابوالعلاء معرّی، شاعر معروف عرب در اشعار معروف منسوب به او که اسلام و مسیحیت و یهودیت و زردشتی‌گری را یکجا انتقاد می‌کند، چنین می‌گوید:

عجبت لکسری و اشیاعه — و غسل الوجوه ببول البقر
وقول الیهود اله یحب — رسیس العظام و ریح القتر
وقول النصاری اله یضام — و یظلم حیاً و لاینتصر
وقوم اتی من اقاصی البلاد — لرمی الجمار و لثم الحجر

یکی دیگر از احکامی که در اوستای ساسانی سخت روی آن تکیه شده است ممنوعیت دفن مردگان و آلوده کردن خاک است. در کتاب وندیداد که قسمتی از این اوستاست، بیش از هر موضوع دیگر دربارهٔ این موضوع اصرار و تأکید شده است. و چنانکه می‌دانیم تا کمتر از نیم‌قرن پیش زردشتیان ایران و هندوستان مردگان خویش را دفن نمی‌کردند، آنها را در بالای برجی(برج خاموشان) می‌گذاشتند که طیور آنها را بخورند. از نیم‌قرن پیش به این طرف در اثر ممانعت دولتهای هند و ایران به لحاظ حفظ‌الصحهٔ عمومی و در اثر بیداری و روشنفکر شدن خود زردشتیان تدریجاً این کار قدغن شد. شنیده‌ام هنوز در یزد آن برجهای مخصوص که مرده‌ها را بر روی آنها می‌نهاده‌اند موجود است.

آقای دکتر معین در این زمینه می‌گوید:

«در آیین مزدایی بسیاری از معتقدات دین بودایی هندی منعکس است. عامل اساسی در اینجا آتش است. آتش در محراب زبانه می‌کشد و با

۱. همان، ص ۱۶۷.

هدایای دائمی از خاموشی آن جلوگیری می‌شود... با این حال شیوهٔ ستایش در دین ایرانی بیشتر آشکار است و درست به همین دلیل از سوزاندن و دفن مردگان خودداری می‌شود، زیرا عقیده بر آن است که نعش مردگان، آتش و زمین را که پاکیزه‌اند ملوّث خواهد ساخت. از این رو نعش مردگان را به دشتها برده و طی تشریفات خاصی در هوای آزاد قرار می‌دهند.»[1]

معلوم می‌شود در آیین مزدایی به پاک و طاهر بودن آب و خاک و آتش توجه شده است و اما به پاک‌کنندگی و مطهِّربودن این عناصر توجه نشده است.

کریستن‌سن می‌گوید:

«آگاتیاس صریحاً می‌گوید که به‌دخمه‌نهادن مردگان از عادات ایرانیان عهد ساسانی بود. هیون تسانگ، زوار بودایی چینی فقط اجمالاً تذکر می‌دهد که ایرانیان غالباً اجساد مردگان خود را رها می‌کردند(بیل، ۲، ص ۲۷۸). اینوسترانتزف رساله‌ای در باب رفتار ایرانیان قدیم با مردگان خود به روسی نوشته است.»[2]

ایضاً در داستان مغضوب شدن «ارتشتاران سالار سیاوش» در دربار قباد می‌نویسد:

«از جمله ایرادهای مهمی که انجمن بزرگ(محکمهٔ عالی به ریاست موبدان موبد) به او گرفت این بود که: سیاوش نمی‌خواسته است موافق عادات جاریه زندگی کند و تأسیسات ایرانی را محفوظ نگه دارد، خدایان جدید می‌پرستیده و زن خود را که تازه بدرود حیات گفته «دفن» کرده است، برخلاف آیین زردشتی که مقرر می‌دارد اموات را در دخمه بگذارند تا مرغان شکاری آنها را بخورند.»[3]

آقای رشید یاسمی مترجم کتاب ایران در زمان ساسانیان می‌گوید:

«... هخامنشیان معلوم نیست همهٔ رفتار خود را تابع احکام زردشت کرده باشند، بعضی پرستش آناهیتا و دفن اموات را در مقابر نمونهٔ مخالفت آنان

---

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۵۳ و ۵۴ .
۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۵۲ .
۳. همان، ص ۳۸۰ .

با شریعت دانسته‌اند.»[۱]

آقای یاسمی ضمناً می‌خواهد مدعی شود که ممنوعیت دفن اموات در آیین زردشتی در دورهٔ هخامنشی نیز سابقه دارد.

ثنویت زردشتی

آیا ایران مقارن ظهور اسلام ثنوی بوده است؟ مهمترین پاسخ دربارهٔ نظام فکری و اعتقادی ایرانیان(البته منهای یهودیان و مسیحیان و بودائیان ایران که مجموعاً در اقلیت بودند) پاسخ همین پرسش است. قبلاً باید ببینیم در دوره‌های قبل، ایران از این لحاظ چه وضعی داشته است. در فصلهای پیش راجع به دوره‌های قبل از زردشت بحث کردیم. معلوم شد که حتی در دوره‌های طبیعت‌پرستی و رب‌النوع‌پرستی عقیدهٔ ثنوی در روح مردم آریا رسوخ داشته است، و به قول دومزیل: «اعتقاد به ثنویت از خصوصیات طرز تفکر ایرانی است». عمده این است و مخصوصاً باید بدانیم که خود زردشت که اصلاحاتی در عقاید آریایی‌ها به عمل آورد، چگونه تفکری در این زمینه داشته است؟ آیا موحد بوده یا ثنوی؟

اگر اوستای ساسانی را ملاک قرار دهیم، شک نیست که زردشت ثنوی بوده است، ولی همچنانکه قبلاً گفتیم محققان تنها قسمت مختصر «گاتها» را قدیمی و از آنِ زردشت می‌دانند و قسمتهای دیگر را الحاقی می‌شمارند. مندرجات گاتها هر چند صراحت تمام ندارد ولی به توحید از ثنویت نزدیکتر است.

توحید مراتبی دارد: توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال، توحید در عبادت.

«توحید ذات» عبارت است از بی‌مانندی ذات حق از لحاظ وجوب وجود و قِدَم ذاتی و استقلال و لایتناهی بودن. همهٔ ماسوا اعم از مجرد و مادی ممکن‌بالذات و حادث‌بالذات است و قائم به او و محدود است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[۲]، «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ»[۳].

---

۱. همان، ص ۳۴۹ (پاورقی).

۲. شوری/۱۱.

۳. روم/۲۷.

«توحید صفات» عبارت است از اینکه همهٔ کمالات ذات عین ذات است؛ اگر عالم یا قادر یا حی یا نور است به‌معنی این است که عین علم و قدرت و حیات و روشنایی است، او به تمام معنی احد و واحد و فرد است. لازمهٔ وجوب ذاتی و لایتناهی بودن ذات حق این است که هیچ غیری و ثانی‌ای برای او و در مرتبهٔ او فرض نمی‌شود. به عبارت دیگر، لازمهٔ کمال ذاتی حق، عینیت صفات با ذات است. مغایرت صفات ذات با ذات مستلزم محدودیت ذات است؛ یعنی تنها در مورد امور متناهی و محدود، فرض صفت مغایر با ذات ممکن است.

توحید در افعال عبارت است از اینکه مؤثر و فاعل حقیقی در نظام موجودات منحصراً ذات اوست؛ هر فاعل و مؤثری به خواست او و به مشیت او فاعل و مؤثر است. هیچ موجودی اعم از مجرد یا مادی، بااراده یا بی‌اراده از خود استقلال ندارد. نظام علت و معلول تنها مجرای اراده و مشیت ذات حق است. هستی ملک اوست و او در ملک خود شریک ندارد: «لَمْ یَتَّخِذْ صاحِبَةً وَلاوَلَداً وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کَبِّرْهُ تَکْبیراً»[1].

توحید در عبادت مربوط است به عکس‌العمل بنده در برابر خالق؛ یعنی همان‌طور که او یگانه در ذات و در صفات و در افعال است، انسان نیز در مقام پرستش باید تنها او را پرستش کند و به او ملتجی شود: «وَماأُمِروا اِلّا لِیَعْبُدوا اللهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدّینَ»[2].

آنچه در مورد زردشت محقق است این است که به توحید در عبادت دعوت می‌کرده است. اهورامزدا که از نظر شخص زردشت نام خدای نادیدهٔ خالق جهان و انسان است، تنها موجودی است که شایستهٔ پرستش است. زردشت که رسماً خود را مبعوث از جانب اهورامزدا می‌خوانده است مردم را از پرستش دیوها که معمول آن زمان بوده است نهی می‌کرده است.

آقای دکتر معین انکار دارد که آریائیان قبل از زردشت قوای مضر طبیعت را و یا دیوها را می‌پرستیده‌اند، مدعی است که آریائیان در دورهٔ طبیعی محض فقط قوا و ارواح سودمند طبیعت را می‌پرستیده‌اند نه قوا و یا ارواح مضره را. می‌گوید:

---

۱. مفاتیح‌الجنان.
۲. بیّنه/۵ .

«آنان(آریائیان) از این ارواح مضر متنفر بودند، آنها را لعنت می‌کردند و هیچ‌وقت در صدد بر نمی‌آمدند که رضایت خاطرشان را فراهم و به‌واسطهٔ قربانیها، اوراد و عبادتهای مختلف غضب ایشان را مبدل به رحمت سازند و همین خود یکی از وجوه اختلاف اساسی معتقدات اقوام آریایی با اقوام ترک و مغول می‌باشد؛ چه مطابق عقیدهٔ اینان باید قوای مضر را به‌وسیلهٔ عبادت و قربانیها ارضا کرد، باید مرحمت و دفع مضرت آنان را خرید و با ایشان ساخت.»[1]

اگر سخن دکتر معین را بپذیریم، باید بگوییم زردشت از این نظر اصلاحی نکرده است؛ پرستش دیوها در میان آریائیان معمول نبوده تا زردشت نهی کند. ولی ظاهراً این ادعا اشتباه است و بر خلاف گفتهٔ همهٔ محققان است. از تأکیدات شدیدی که از زردشت در این زمینه نقل شده معلوم می‌شود که پرستش دیوها معمول بوده است.

در کتاب تاریخ جامع ادیان، تألیف جان ناس، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، پس از بحثی دربارهٔ تغییراتی که در مفهوم کلمهٔ «اهورا» و کلمهٔ «دیو» در میان هندیها و ایرانیها پیدا شده است می‌گوید:

«زردشت ... بالصراحة اعلام فرمود که این دیوها(معبود مغان و تورانیان) همه ارواح شریر و زیانکارند که با ارواح نیک و روانهای خیر و نیکوکار در ستیز و آویز می‌باشند. آنها پدر دروغ و فریبندهٔ نهادهای پاک می‌باشند و مصدر شر و بدی و زشتکاری‌اند و آدمیان را از پرستش اهورامزدا باز می‌دارند. پس عبادت آنها را منع فرمود.»[2]

جان ناس دعوت زردشت را در مطالب ذیل خلاصه می‌کند:

«الف. اعلام بعثت خودش و دعوت مردم به قبول پیامبری او.

ب. از آن همه ارواح متعدده(رایج و معمول در میان مردم آن عصر) تنها یک روان خوب و نیکو که اهورامزدا بود پذیرفته و او را بالاترین و بزرگترین خدایان دانست، آفریدگار و دانا و برترین روانهای علوی قرار

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**،ص۳۶.

۲. **تاریخ جامع ادیان**، تألیف جان ناس، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، ص۳۰۶.

داد و برخلاف بعضی عقاید متأخرین جماعت زردشتیان، آن پیغمبر باستانی گفت که بر حسب مشیت و ارادهٔ متعال اهورامزدا تمام موجودات آفریده شده‌اند و چنانکه در آیهٔ آخرین از گاتها صراحت دارد، اهورامزدا موجد هم نور و هم ظلمت هر دو می‌باشد.

ج. اهورامزدا ارادهٔ قدوسی علوی خود را به‌وسیلهٔ روحی مقدس و نیکونهاد از قوه به فعل می‌آورد که او را «سپنت مئنیو»(خرد مقدس) نامیده است[۱].

د. با آنکه اهورامزدا در عرش جلال خود هیچ ضد و ندّی ندارد، معذلک زردشت معتقد است که در برابر هر نیکی یک بدی موجود است، چنانکه در برابر «اشا» یعنی راستی و حقیقت، دروغ و باطل جای گرفته و در برابر حیات و زندگانی موت و مرگ قرار گرفته است. به همین قیاس در برابر روح مقدس پاک «سپنت مئنیو» روح شریر و ناپاک «انگرامئنیو» جای دارد که به معنی روان پلید است... روز نخست که این دو روان توأم با یکدیگر پدید آمد یکی حیات و هستی را برقرار کرد و دیگری فنا و نابودی را و سرانجام جایگاه جاوید بدان(دوزخ) بهرهٔ پیروان دروغ خواهد بود، لیکن اندیشهٔ پاک و جایگاه جاوید نیکان یعنی بهشت نصیب پیروان راستی خواهد شد...از دو روان توأمان در آغاز آفرینش جهان، آن یک که پاک و نیکوکار است به دیگری که دشمن او بود چنین گفت: تا آخرین روز، نه در جهان کنش و گویش و منش و نه در عالم ارواح و اجسام، ما دو روان با یکدیگر هماهنگ نخواهیم شد.

هـ. نقطهٔ اصلی و پایهٔ اساسی اخلاق در آیین زردشت بر روی این قاعده است که نفس و ضمیر هر فرد آدمیزاد یک میدان نبرد دائمی بین خیر و شر است و سینهٔ آدمی تنوری است که آتش این جنگ همواره در آن مشتعل می‌باشد. روزی که اهورامزدا آدمی را بیافرید او را آزادی عمل عطا کرد که

---

۱. در فراز «د» گفته خواهد شد که «سپنت مئنیو» رقیب و توأم «انگره مئنیو» است. پس انگره مئنیو وسیلهٔ سپنت مئنیو پدید نیامده است. پس باید برای اهورامزدا دو نوع اراده قائل باشیم: ارادهٔ قدوسی و ارادهٔ غیر قدوسی، و یا باید بگوییم اهورامزدا ارادهٔ قدوسی خود را وسیلهٔ دو روح یکی نیکونهاد و یکی پلیدنهاد از قوه به فعل آورد که ضد مطلب متن است. بعلاوه، تعبیر «از قوه به فعل می‌آورد» در مورد مبدأ کل غلط است.

خود عمل خود را برگزینند؛ یعنی دارای نیروی اختیار گردید که مابین دو راه خطا و صواب هر یک را بخواهد انتخاب نماید.»[۱]

البته در گاتاها که یک سلسله مناجاتهای منظوم است مطلب به این صراحت که جان ناس می‌گوید نیست؛ از بعضی آیات گاتاها همین مطلب استفاده می‌شود و از بعضی آیات دیگر خلاف اینها، و به همین‌جهت در اینکه همهٔ گاتاها از زردشت باشد تردیدی هست. خود آقای جان ناس بالأخره مردد است که واقعاً زردشت اهورامزدا را خالق «انگرامئنیو»(اهریمن) می‌دانسته است و یا کاشف آن. لهذا می‌گوید:

«... نصوص کتب زردشتی دربارهٔ حد مسؤولیت اهورامزدا در مسألهٔ ایجاد روح شریر(اهریمن) بسیار مبهم و غیرمشخص است و معلوم نیست که «انگرامئنیو» یعنی روان پلید هم از روز ازل با اهورامزدا متفقاً به‌وجودآمد یا آنکه اهورامزدا بعداً او را آفریده است. به عبارت دیگر، آیا اهورامزدا روان ناپاک اهریمنی را خلق کرد یا آنکه «انگرامئنیو» موجودی بود پلید و مزدا او را کشف فرمود، از این رو هر جا که خوبی بود بدی را در مقابل معین ساخت و هر جا که روشنایی بود تاریکی را در برابرش پدیدار نمود.»[۲]

جوزف گئر در کتاب دینهای بزرگ مدعی است که پس از آنکه زردشت به دربار گشتاسب در بلخ رفت و میان او و دانایان دربار گشتاسب بحث و گفتگو شد، از او پرسیدند: این آفریدگار بزرگ کیست؟ جواب داد: اهورامزدا پروردگار دانا و فرمانروای بزرگ جهان.

ـ تو برآنی که او همهٔ چیزهای جهان را آفریده است؟

ـ او هر چیز را که نیکوست آفریده است، زیرا اهورامزدا جز نیکویی به کاری توانا نیست.

ـ پس زشتیها و پلیدیها ساختهٔ کیست؟

ـ زشتیها و پلیدیها را انگرامئنیو یعنی اهریمن بدین جهان آورده است.

---

۱. **تاریخ جامع ادیان**، ص۳۰۶ـ۳۰۸.

۲. همان، ص۳۰۸.

ـ پس بدین‌گونه در جهان دو خدا وجود دارد؟

ـ آری در جهان دو آفریدگار هست...

ولی ظاهراً مأخذ جوزف گئر روایات زردشتی است نه مآخذ تاریخی. اگر بخواهیم به روایات سنتی زردشتیان اعتماد کنیم بدون شک باید زردشت را ثنوی بدانیم. چه مدرکی از کتاب «وندیداد» که جزئی از اوستای ساسانی است بالاتر؟ در این کتاب حتی سرزمینها تقسیم شده است؛ سرزمینهای پرخیر و برکت مخلوق اهورامزدا و سرزمینهای بی خیر و برکت مخلوق اهریمن معرفی شده است.

و چنانکه گفتیم مختلف‌بودن مفاد گاتها سبب شده که دانشمندان دربارهٔ ثنویت و یکتاشناسی زردشت اختلاف نظر داشته باشند.

گیرشمن ایران‌شناس معروف در کتاب ایران از آغاز تا اسلام[1] می‌گوید:

«آیین زردشتی مبنی بر توحید نبود، ولی در عهد ساسانی بر اثر نفوذ ادیان بزرگ (مسیحیت) وحدت را پذیرفت.»

و برعکس، دومزیل همچنانکه سابقاً نقل کردیم معتقد است که زردشت به توحید دعوت می‌کرده است.

شهرستانی در الملل‌والنحل زردشت را موحد می‌داند. شهرستانی تحت تأثیر عقاید فلسفی و کلامی اسلامی مسألهٔ خیر و شر را به‌نحوی توجیه می‌کند که فقط با اندیشه‌های اسلامی منطبق است نه با اندیشه‌های زردشتی.

حقیقت این است که اگر توحید را از همهٔ جهات درنظر بگیریم بسیار مشکل است که بتوانیم آیین زردشت را یک آیین توحیدی بدانیم.

معمولاً بحث در اینکه آیین زردشت توحیدی است یا ثنوی، مبتنی بر این قرار داده می‌شود که آیا زردشت اهورامزدا را آفرینندهٔ اهریمن می‌داند و اهریمن را آفریدهٔ او، و یا آنکه اهریمن را قدیم و ازلی و در عرض اهورامزدا می‌داند؟ و چنین فرض کرده‌اند که اگر ثابت شود که از نظر زردشت اهریمن آفریدهٔ اهورامزداست، مطلب تمام است و آیین زردشت آیین توحیدی است.

این مطلب از نظر توحید ذاتی صحیح است ولی از نظر توحید افعالی صحیح نیست، زیرا آنچه معلوم است این است که بنا بر آثار موجود و از آن جمله گاتها،

۱. به نقل کتاب **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص ۲۶۴.

چیزی که اندیشهٔ زردشت را مانند سایر آریاییهای قدیم سخت به خود مشغول داشته است وجود بدیهاست. از نظر زردشت، جهان موجود بر خلاف نظم معقولی است که بایست باشد؛ یک سلسله حقایق موجودند که «شر» و پلیدند و موجوداتی مقدس از قبیل اهورامزدا و یا «سپنت‌مئنیو» اعظم و اجل از این هستند که خلقت این شرور به آنها نسبت داده شود، پس باید موجود دیگری فرض کرد که ذاتاً خبیث است و آفرینش اشیاء بد منتسب به اوست.

با این طرز تفکر، خواه اهریمن مخلوق اهورامزدا باشد و خواه نباشد، اساس توحید متزلزل است. اگر مخلوق اهورامزدا نیست که واضح است، و اگر مخلوق اهورامزدا هست اولاً این پرسش اساسی باقی است که اگر اهورامزدا می‌تواند فاعل شر هم باشد چه لزومی دارد که وجود انگرامئنیو در مقابل اهورامزدا یا سپنت‌مئنیو فرض شود، آن شرور را به خود اهورامزدا که واجب‌الوجود است و یا به سپنت‌مئنیو که صادر اول است نسبت می‌دهیم، و اگر استناد شرور به اهورامزدا ممکن نیست چگونه اهورامزدا خود انگرامئنیو را که مبدأ کل شرور و شر محض است آفرید؟ ثانیاً حالا که انگرامئنیو آفریده شده است چه نقشی دارد؟ آیا مستقلاً دست به آفرینش می‌زند و یا آنکه خواسته و مشیت بالغهٔ اهورامزدا را اجرا می‌کند؟ اگر مستقلاً دست به آفرینش می‌زند پس اهورامزدا به هرحال شریک دارد، نهایت در فاعلیت و خالقیت، و این عین شرک است، و اگر استقلال ندارد و مصداق «وَماتَشاؤونَ اِلّا اَنْ یَشاءَاللّهُ»[1] است، پس فرض انگرامئنیو تأثیری در نفی انتساب شرور به اهورامزدا ندارد.

اساساً ریشهٔ ثنویت این است که بشر اشیاء را دو نوع تشخیص داده است: نوع خوب و نوع بد. برای خوبها یک مبدأ و یک ریشه قائل شده است و برای بدها مبدأ و ریشهٔ دیگر. فاعل خیر را که دارای عالیترین صفات و کمالات می‌شمرده برتر و منزه‌تر از این می‌دانسته که در کار موجودات موذیه و ضارّه دخالت داشته باشد. ازاین رو مخلوق‌بودن آنها را به‌وسیلهٔ اینچنین مبدئی انکار می‌کرده و ناچار مبدأ دیگری که شر محض است فرض می‌کرده است؛ یعنی انکار امکان مخلوق‌بودن شرور به‌وسیلهٔ خداوند منجر به فرض مبدئی دیگر در عرض خداوند شده است.

---

۱. دهر/ ۳۰.

اما اگر فرض کنیم که آن مبدأ دیگر که خالق شرور است در عرض خداوند نیست بلکه مخلوق خداوند است، هر چند وجود یک اصل قدیم قائم‌بالذات را در برابر خداوند انکار کرده‌ایم اما اصل مطلب یعنی انکار انتساب خلقت برخی موجودات که شرور نامیده می‌شوند سر جای خود باقی است. به عبارت دیگر، برای خداوند شریکی در مرتبهٔ ذات قائل نشده‌ایم ولی یکی از مخلوقات او را شریک او در خالقیت قرار داده‌ایم.

گذشته از اینکه شرک در خالقیت بر خلاف تعلیمات همهٔ پیامبران است، در حکمت اعلیٰ مبرهن است که شرک در خالقیت بالمآل مستلزم شرک در ذات است.

حقیقت این است که این نوع طرز تفکر که ناشی از گرفتاری در شش و پنج خیر و شر است، شأن یک نیمه‌فیلسوف است نه شأن یک نبی و نه شأن یک فیلسوف کامل. از نظر یک نبی که هستی را از بالا می‌بیند جز نور و روشنایی و خیر و رحمت و حکمت چیزی نیست و جز یک مشیت که بر اساس حکمت بالغه، نظام علت و معلول و اسباب و مسببات را برقرار کرده، دست‌اندرکار نمی‌باشد. برای یک نبی و یا یک عارف، محال است که چنین اندیشه‌هایی او را به خود مشغول سازد و از نظر یک فیلسوف کامل نیز همهٔ شرور اموری عدمی و اضافی و نسبی می‌باشند و این امور نسبی و اضافی با همین حال رکن نظام احسن و اکمل می‌باشند و مقتضای حکمت بالغهٔ الهی است و اگر نباشند نظام جهان ناقص است.

از نظر یک دین توحیدی، خداوند متعال کامل مطلق است و از هر نقصی مبرّاست، همهٔ موجودات به مشیت و اراده و حکمت بالغهٔ او به‌وجود آمده و فانی می‌شوند، وجود هیچ موجودی لغو و عبث نیست، شر حقیقی وجود ندارد، همه چیز نیک آفریده شده: «اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ»[1].

وجود می‌دهد، فانی می‌سازد و زنده می‌کند، می‌میراند: «یُحْیی وَ یُمیتُ وَ یُمیتُ وَ یُحْیی»[2].

روز و روشنایی را می‌آورد، شب و تاریکی را نیز می‌آورد: «یولِجُ اللَّیْلَ فِی‌النَّهارِ وَ یولِجُ النَّهارَ فِی‌اللَّیْلِ»[3].

---

۱. سجده/۷.

۲. بحارالانوار، ج۷۶/ص۱۹۴.

۳. حج/۶۱.

همان که نور را آفریده ظلمت را نیز آفریده است: «اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنّورَ»[۱].

قبلاً از کتاب دینهای بزرگ تألیف جوزف گئر، محاورهٔ زردشت را با گشتاسب و درباریان او نقل کردیم که چگونه در محاورهٔ خود خدا را فقط آفرینندهٔ خوبیها می‌داند و بدیها و موذیها را به موجودی دیگر منتسب می‌کند و خلقت آنها را شأن خداوند نمی‌داند. هر چند ما در اصالت آن محاوره تردید کردیم ولی این محاوره به هر حال نمایندهٔ طرز تفکر زردشتیان است. این محاوره را قیاس کنید با محاورهٔ موسی‌بن عمران، پیامبر خدا با پادشاه عصر خویش یعنی فرعون که قرآن مجید نقل کرده است.

فرعون به موسیٰ و هارون خطاب کرده، می‌گوید:

ای موسیٰ، پروردگار شما دو نفر کیست؟

ـ پروردگار ما آن کسی است که به هر موجودی آن آفرینشی که شایستهٔ او بود عطا کرد و سپس او را در راه مخصوص خودش هدایت فرمود[۲].

موسیٰ در یک جملهٔ کوتاه می‌گوید همه چیز را خدا آفریده و خدا هر موجودی را بر طبق حکمت آفریده و آنچه را می‌بایست به او از نظر آفرینش بدهد داده است؛ هیچ موجودی بر خلاف آنچه باید باشد نیست، هر چیزی به جای خویش نیکوست، هیچ چیزی شر واقعی نیست تا گفته شود آن چیز را خداوند نیافریده، موجودی دیگر آفریده است. آری این است منطق پیامبری.

از آنچه گفتیم معلوم شد فرض انگرامئنیو به عنوان موجودی آفرینندهٔ بدیها و توجیه‌کنندهٔ شرور و جنبه‌های نامعقول جهان هستی هر چند خودش آفریدهٔ اهورامزدا باشد، برخلاف اصول توحیدی و بر خلاف منطق مسلّم پیامبران است.

از این‌رو برخلاف آنچه کریستن‌سن ادعا می‌کند که دین زرتشت یکتاپرستی ناقص است[۳]، باید گفت فلسفهٔ ناقص است یعنی به گفتار یک نیمه‌فیلسوف شبیه‌تر است تا گفتار یک نبی یا یک فیلسوف کامل.

آقای دکتر محمد معین از پ. ژ. دومناشه چنین نقل می‌کند:

---

۱. انعام/۱ .

۲. طه/۴۹و۵۰ .

۳. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۵۰ .

«در قرآن به پیدایش شر و مبنای گناه بشر اشاراتی رفته است. آیین مزدایی به این مسأله پاسخ آسان و اصولی خاصی می‌دهد، بدین معنی که «شر» را به وجودی در برابر خدا نسبت داده و آن را نیز چون خدا قدیم و ازلی معرفی می‌کند. بی‌گفتگو «روح شر» از حیث نیرو و عظمت به پای خدا نمی‌رسد و بالأخره در برابر وی با شکست مواجه می‌گردد، با این حال در برابر خدا چون مانعی پیدا شده و اعمال او را محدود می‌سازد. پاسخی که آیین مزدایی به مسألهٔ خیر و شر می‌دهد لااقل این نتیجه را دارد که خدا را از مسؤولیت «بدیهایی» که در جهان می‌بینیم مبرا می‌سازد.»[1]

دست شما درد نکند! خداوند سایهٔ آقای پ. ژ. دومناشه و آیین مزدایی را از سر خودش و همهٔ ملکوت اعلیٰ کم و کوتاه نفرماید!

اگر آیین مزدایی خدا را از اساس انکار می‌کرد، بهتر او را از مسؤولیت بدیهایی که آقای پ. ژ. دومناشه می‌بیند مبرا می‌ساخت. آیین مزدایی خواسته ابروی خدا را اصلاح کند چشم خدا را کور کرده است؛ خواسته است بدیها را که یک سلسله امور اضافی و نسبی و در تحلیل نهایی، عدمی هستند به خدا نسبت ندهد، خدا را از خدایی در نیمی از مخلوقات معزول کرده است. در آیین مزدایی به عدمی‌بودن شرور و ضروری و لاینفک بودن اینها از جهان طبیعت و به فواید و آثار و حکمتهای این به‌اصطلاح شرور و بدیها توجه نشده است و برای رهایی از اشکالی که دچارش بوده است تیشه را برداشته و ریشه را قطع کرده است.

ما در اینجا نمی‌توانیم وارد بحث خیر و شر بشویم؛ بحثی است عالی و عمیق و دلکش[2]، از ورطه‌هایی است که «در آن ورطه هزاران کشتی فرو شده و تخته‌ای از آن بر کنار نامده است»، یکی از آن کشتیها کشتی آیین مزدایی است.

شیطان

یک نکته که لازم است اینجا توضیح داده شود این است: ممکن است برخی

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص ۲۵، نقل از کتاب **تاریخ تمدن ایرانی**، ترجمهٔ جواد محیی.
۲. در کتاب **عدل الهی** مستوفاً دربارهٔ این مسأله بحث کرده‌ایم.

خیال کنند که اهریمن در کیش زردشتی با شیطان در دین اسلام فرقی ندارد؛ یعنی اگر اهریمن را مخلوق اهورامزدا بدانیم مساوی می‌شود با شیطان که از نظر اسلام مخلوق خدا و عامل بدیهاست.

ولی این‌طور نیست. شیطان از نظر اسلام نقشی در آفرینش اشیاء ندارد. در اسلام خلقت هیچ چیزی به شیطان نسبت داده نمی‌شود. در اسلام اصلاً چنین اندیشه‌ای وجود ندارد که در نظام خلقت، موجودات نامطلوبی هست و می‌بایست نباشد و چون هست پس از یک موجود پلید ناشی شده است. از نظر اسلام همهٔ اشیاء با دست قدرت خداوند به وجود آمده است و هر چه آفریده خوب و نیک آفریده است: «اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ»[۱]، «رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ»[۲].

قلمرو شیطان از نظر اسلام تشریع است نه تکوین؛ یعنی شیطان فقط می‌تواند فرزند آدم را وسوسه کند و به گناه تشویق کند، شیطان بیش از حد دعوت‌کردن، سلطه و قدرتی بر انسان ندارد: «وَ ماکانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ اِلّا اَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی»[۳].

ماهیت شیطان هر چه باشد، انسان‌بودن انسان به این است که صاحب عقل و اراده و قوهٔ انتخاب است. انتخاب وقتی ممکن است که در مرحلهٔ اول عقل و تشخیصی باشد و در مرحلهٔ دوم دو راه ممکن در جلو انسان باشد. هر کدام از این دو رکن اگر نباشد، اختیار و انتخاب و در واقع انسانیتی در کار نیست: «اِنّا خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ فَجَعَلْناهُ سَمیعاً بَصیراً. اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکِراً وَ اِمّا کَفوراً»[۴].

وسوسهٔ نفس امّاره و شیطان، شرط اختیار و انتخاب و انسانیت انسان است. همان‌طوری که دعوت به خیر هست و الهامات خیر هست، باید وسوسهٔ شر هم باشد تا انسان یکی از ایندو را «انتخاب» کند و گامی در راه انسانیت که راه انتخاب و اختیار است بردارد. به قول مولانا:

در جهان دو بانگ می‌آید به ضد تا کدامین را تو باشی مستعد

---

۱. سجده/۷.
۲. طه/۵۰.
۳. ابراهیم/۲۲.
۴. دهر/۲و۳.

آن یکــی بــانگش نشــور اتــقیا　　　وآن دگــر بــانگش نــفور اشــقیا

شیطان و یا جن در قرآن در عرض موجودات طبیعی است نه در عرض ملائکه و فرشتگان. ملائکه از نظر قرآن رسولان و مأموران پروردگارند و در نظام آفرینش کارگزاری می‌کنند، ولی جن و شیطان هیچ نقشی در کار خلقت ندارند، از این جهت مثل موجودات زمینی می‌باشند. از اینجا می‌توان فهمید که اندیشهٔ مخلوقات بد و ناشایست و اینکه نظام آفرینش ناقص است به هیچ‌وجه در اندیشه‌های قرآنی راه ندارد.

در اینجا لازم است از فرصت استفاده کرده، تذکر دهیم که گاهی در ترجمه‌های فارسی آیات قرآن و یا احادیث، کلمهٔ شیطان به «دیو» و یا «اهریمن» ترجمه می‌شود. البته این ترجمه صحیح نیست. کلمهٔ شیطان معادل فارسی ندارد، لهذا باید عین این کلمه یا کلمهٔ ابلیس که در عربی معادل آن است آورده شود. دیو یا اهریمن به مفهوم حقیقی، از نظر قرآن به هیچ‌وجه وجود خارجی ندارد و مغایر مفهوم شیطان است که در قرآن آمده است.

آیین زردشتی از نظر فقه اسلامی

در خاتمه یادآوری می‌کنیم که تردید ما در بحث گذشته در توحیدی‌بودن آیین زردشت، تنها از جنبهٔ تاریخی است؛ یعنی اگر تاریخ و مدارک تاریخی را ملاک قرار دهیم و محتویات اسناد و مدارک تاریخی موجود را با موازین علم توحید بسنجیم نمی‌توانیم آیین زردشتی را آیین توحیدی بدانیم. تئوری زردشت دربارهٔ نظام خلقت طبق این مدارک و اسناد به‌نحوی است که فرضاً «انگرامئنیو» را آفریدهٔ اهورامزدا تلقی کنیم، با توحید سازگار نیست.

ولی ما مسلمانان می‌توانیم از زاویهٔ دیگر به آیین زردشت نظر افکنیم و با ملاک دیگری دربارهٔ این آیین قضاوت کنیم. آن از زاویهٔ فقه و حدیث و با ملاکات خاص اسلامی است که جنبهٔ تعبدی دارد و برای یک مسلمان با ایمان حجت و معتبر است. از این زاویه و از این نظر هیچ مانعی نیست که آیین زردشتی را یک آیین توحیدی بدانیم؛ یعنی آیینی بدانیم که در اصل و ریشه توحیدی بوده و همهٔ شرکها ـ چه از ناحیهٔ ثنویت و چه از ناحیهٔ آتش‌پرستی و چه از ناحیه‌های دیگر ـ

بدعتهایی که بعدها الحاق شده‌اند تلقی شود. اعتبار اسناد تاریخی اگر به مرحلهٔ قطع و یقین برسد کافی است که از نظر فقهی نیز ملاک قرار گیرد، ولی چون غیرتوحیدی‌بودن آیین زردشتی به حسب اصل و ریشه مسلّم نیست، اگر موازین فقهی ایجاب کند هیچ مانعی نیست که این آیین، توحیدی تلقی شود و به اصطلاح زردشتیان از «اهل کتاب» تلقی شوند. در گذشته که مسلمین آنها را در ردیف «اهل کتاب» آورده‌اند به استناد همین مدارک بوده است، اگر چه از نظر فقها همواره مورد اختلاف بوده است و فقهای اسلامی ایرانی‌الاصل کمتر از دیگران نظر مخالف نداشته‌اند.

بحث تفصیلی دربارهٔ مدارک فقهی و حدیثی از هدف این کتاب خارج و موکول به وقت دیگر است. در بحث «نظام خانوادگی» آنجا که دربارهٔ ازدواج با محارم سخن خواهیم گفت، اندکی دراین‌باره بحث خواهد شد.

ثنویت پس از زردشت

اگر تردیدی باشد تنها دربارهٔ خود زردشت و آیین اصلی مزدایی زردشتی است که آیا توحیدی است یا ثنوی، اما در اینکه دوره‌های بعد بالأخص دورهٔ ساسانیان که منتهی به ورود اسلام به ایران گشت «ثنوی» بوده است جای کوچکترین تردیدی نیست. همهٔ آنهایی که زردشت را موحد می‌دانند با اظهار تأسف اظهار می‌دارند که توحید زردشتی بعدها آلوده به ثنویت شد. جان ناس که کم‌وبیش زردشت را موحد می‌داند می‌گوید:

> «اعتقاد به مبدأ شر و عامل تبهکاری و خطا در طول زمان تحولی حاصل کرده و رفته‌رفته دین زرتشت را به صورت یک آیین دوگانه‌پرستی(دوآلیزم) اخلاقی درآورد... در طی زمان «انگرامئنیو» ابلیسی نیرومند گردیده است که در برابر اهورامزدا مقاومت کرده و آن هر دو به صورت دو عامل متساوی با یکدیگر به ستیز و نبرد پرداختند. در قطعات و اجزای اوستا که از آثار قرون اخیر است «انگرامئنیو» را همشأن

و همطراز خدای اهورامزدا می‌شناسد.»[۱]

و کسانی که زردشت را ثنوی می‌دانند، می‌گویند ثنویت بعد از زردشت استوارتر گشت. پ. ژ. دومناشه می‌گوید:

«دوگانه‌پرستی گاتهای زردشت به دوگانه‌پرستی استوارتری مبدل شد که تمام موجودات عالم را میان خیر و شر تقسیم می‌کرد...»[۲]

کتاب وندیداد که جزئی از اوستای فعلی است و چاپ شده است صریحاً «انگرامئنیو» را آفرینندهٔ نواحی بد زمین، سرمای یخبندان زمستان، حرارت سوزان تابستان، مارها و افعیها... معرفی می‌کند.

در دورهٔ اسلامی، زردشتیان عقاید ثنوی خویش را آزادانه اظهار می‌کرده و از آن دفاع می‌کرده‌اند و با ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام و همچنین با علما و متکلمین اسلامی صریحاً در این باره بحث و جدال می‌کرده‌اند. در کتب حدیثی شیعه از قبیل توحید صدوق، احتجاج طبرسی، عیون‌اخبارالرضا و بحارالانوار این بحث و جدال‌ها نقل شده است، و این خود می‌رساند که زردشتیان در دورهٔ ساسانی ثنوی بوده‌اند و همان عقیده را در دورهٔ اسلامی حفظ کرده و از آن دفاع می‌کرده‌اند.

یکی از کتب معروف زردشتیان که در دورهٔ اسلامی(قرن سوم هجری) تألیف یافته کتاب دینکرد است. می‌گویند بیش از نیمی از این کتاب در دفاع از ثنویت در مقابل ادیان کلیمی و مسیحیت و اسلام است[۳].

کریستن‌سن معتقد است که در دورهٔ ساسانی معتقدات «زروانی» ـ که قبلاً به آنها اشاره کردیم ـ در میان زردشتیان رسوخ یافته بود[۴]. عقاید زروانی مجموعاً بسیار پیچیده و مبهم و درهم و خرافی است. به عقیدهٔ کریستن‌سن، زردشتیان پس از ظهور اسلام عناصر زروانی را به دور افکندند و از یک ثنویت فلسفی قابل دفاع، دفاع کردند. وی می‌گوید:

«شریعت زردشتی که در زمان ساسانیان دین رسمی کشور محسوب

---

۱. **تاریخ جامع ادیان**، ص۳۱۵.

۲. **تمدن ایران**، ترجمهٔ دکتر بهنام، ص۱۸۸.

۳. **تاریخ تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان، ترجمهٔ جواد محیی، ص۲۶۹و۲۷۰. ایضاً همان کتاب، ترجمهٔ دکتر عیسی بهنام، ص۲۴۹.

۴. **ایران در زمان ساسانیان**، فصل سوم.

می‌شد، مبتنی بر اصولی بود که در پایان این عهد بکلی تهی و بی‌مغز شده بود. انحطاط، قطعی و ناگزیر بود. هنگامی که غلبهٔ اسلام دولت ساسانی را که پشتیبان روحانیون بود واژگون کرد، روحانیون دریافتند که باید کوشش فوق‌العاده برای حفظ شریعت خود از انحلال تام بنمایند. این کوشش صورت گرفت؛ عقیده به زروان و اساطیر کودکانه را که به آن تعلق داشت دور انداختند و آیین مزدیسنی را بدون شائبهٔ زروان‌پرستی مجدداً سنت قرار دادند. در نتیجه قصصی که راجع به تکوین جهان در میان بود تبدیل یافت. پرستش خورشید را ملغیٰ کردند تا توحید شریعت اوهرمزدی بهتر نمایان باشد و مقام میترا(مهر) را طوری قرار دادند که موافق با مهر یشت عتیق باشد. بسی از روایات دینی را یا بکلی حذف کردند یا تغییر دادند و بخشهایی از اوستای ساسانی و تفاسیر آن را که آلوده به افکار زروانیه شده بود در طاق نسیان نهادند یا از میان بردند. این نکته قابل توجه است که یشتهای مربوط به تکوین که خلاصهٔ آنها در دینکرد باقی مانده، به قدری تحلیل رفته که چند سطری بیش نیست و از آن هم چیزی مفهوم نمی‌شود. همهٔ این تغییرات در قرون تاریک بعد از انقراض ساسانیان واقع شده است. در هیچیک از کتب پارسی اشاره بدین اصلاحات نرفته است. این شریعت اصلاح‌شدهٔ زردشتی را چنین وانمود کرده‌اند که همان شریعتی است که در همهٔ ازمنهٔ سابق برقرار بوده است.»[1]

ما بعداً خواهیم گفت که خدمت اسلام به کیش زردشتی و مردم زردشتی کمتر از خدمتهای دیگر این آیین نبوده است. اصلاحات اسلام در آیین زردشتی هرچند غیرمستقیم صورت گرفت، از اصلاحات زردشت در آیینهای باستانی مؤثرتر افتاد.

ثنویت مانوی

تا اینجا بحث در ثنویت زردشتی بود. چنانکه قبلاً گفتیم دو مذهب دیگر نیز در آن دوره بوده است که آنها نیز ثنوی بوده‌اند: مذهب مانی و مذهب مزدک. ثنویت

۱. همان، ص۴۵۸ و ۴۵۹.

مانی خیلی صریحتر است از ثنویت زردشتی. ثنویت مزدکی همان ثنویت مانوی است با اندکی اختلاف. شهرستانی در الملل‌والنحل ثنویت را به مانی نسبت می‌دهد نه به زردشت و مفصل دربارهٔ آن بحث می‌کند. محققان و مستشرقان در عصر اخیر تحقیقات زیادی دربارهٔ مانی و دین او کرده‌اند. آقای تقی‌زاده یکی از محققان طراز اول در این موضوع به‌شمار می‌رود. برای اینکه نمونه‌ای به دست داده باشیم، مختصری از بیانات وی را دراین‌باره نقل می‌کنیم. می‌گوید:

«... دین مانی بر دو اصل یعنی خیر و شر یا نور و ظلمت و سه دور یعنی ماضی و حال و استقبال مبنی است. منشأ کلی و اصلی وجود و درواقع خدای بزرگ دوتاست، که یکی را نور و دیگری را ظلمت می‌نامیم. در منابع ایرانی این دو اصل را «دوبن» نامیده‌اند. در بدو امر یعنی در ازل و قبل از حدوث خلقت و دنیا این دو اصل جدا و مستقل و منفک از هم بودند که آندو را مانویان ماضی می‌نامند. قلمرو نور در بالا و منبسط به شمال و مشرق و مغرب بوده و مقر ظلمت در پایین و ممتد در جهت جنوب بود، و اگر چه با هم، هم‌حدود بودند سرحد فاصلی داشتند و تماسی در کار نبود. بنا بر بعضی بیانات از قسمت جنوبی فضا نیز یک ثلث متعلق به نور بوده و لذا وسعت قلمرو نور پنج برابر قلمرو ظلمت بود. هر یک از این دو اصل در قلمرو خود ساکن و آرام قرار داشتند. عالم نور دارای تمام صفات خوب بود و نظم و صلح و فهم و سعادت و سازش در آنجا حاکم بود، ولی در عالم ظلمت اغتشاش و بی‌نظمی و کثافت مستولی بود. گاهی این دو اصل را به عنوان دو درخت نامیده‌اند: یکی را درخت حیات و دیگری را درخت مرگ. در قلمرو نور پدر عظمت حکمران است و در قلمرو ظلمت پادشاه تاریکی. قلمرو نور از پنج ناحیه و مسکن به‌وجود آمده که پنج عضو خدا یعنی هوش و فکر و تأمل و اراده و ائون‌های بی‌شمار(موجودات جاوید و مظاهر خدا) در آن ساکن هستند. قلمرو ظلمت هم از پنج طبقه روی همدیگر به‌وجود آمده که از بالا به پایین عبارت است از دود پایه و آتش بلعنده و باد مخرب و آب لجنی و ظلمات.»[1]

---

۱. **مانی و دین او**، ص۳۹و ۴۰.

تا همین‌جا برای مدعای ما کافی است. طالبین بیشتر می‌توانند به خود کتاب مانی و دین او مراجعه نمایند.

ثنویت مزدکی

دین مزدکی انشقاق و انشعابی از دین مانوی شمرده شده است. همهٔ خرافات مانوی در شریعت مزدکی با اندک تفاوت موجود است. کریستن‌سن می‌گوید:

«... درست‌دین که شریعت بوندس ـ زردشت(فسائی) ـ و مزدک باشد در واقع اصلاحی در کیش مانی محسوب می‌شده است و مثل کیش مانی این آیین هم آغاز کلام را بحث در روابط اصلین قدیمین، یعنی نور و ظلمت قرار می‌داد. تفاوت آن با عقاید مانی در این بود که می‌گفت حرکات ظلمت، ارادی و از روی علم قبلی نبوده بلکه علی‌العمیاء برحسب صدفه و اتفاق جنبشی داشته است برخلاف اصل نور که حرکاتش ارادی است. بنابراین اختلاط و آمیزش تیرگی و روشنایی که عالم محسوس مادی از آن پیدا شده، بر خلاف تعالیم مانی نتیجهٔ نقشه و طرح مقدمی نبوده و برحسب تصادف وجود یافته است. پس در آیین مزدک برتری نور خیلی بیش از کیش مانی مؤکد بوده...»[۱]

آتش و پرستش

یکی از مسائل مهم و قابل‌توجه دربارهٔ نظام فکری و اعتقادی و عملی زردشتیان مقارن ظهور اسلام، مسألهٔ تقدیس و تعظیم و پرستش آتش است.

این کار از قدیمترین دوران باستانی سابقه دارد و تا به امروز ادامه یافته است. بوعلی‌سینا در فصل هفتم از فن دوم طبیعیات شفا می‌گوید:

«طبقاتی از پیشینیان که به فلسفهٔ اضداد تمایل داشتند و معتقد بودند که همه چیز از «ضدین» به وجود می‌آید و در این جهت در مسألهٔ خیر و شر،

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۳۶۴و۳۶۵.

نور و ظلمت به عنوان دو ضد واقع شده بودند، در تمجید و تعظیم آتش راه مبالغه پیش گرفتند و آتش را شایستهٔ تقدیس و تسبیح(پرستش) دانستند، بدین جهت که آتش عنصر نورانی است و برعکس زمین و خاک عنصر ظلمانی می‌باشد و لهذا شایستهٔ تحقیر است.»[1]

اگر سخن بوعلی را مأخذ قرار دهیم، آتش‌پرستی به دنبال فکر دوگانگی هستی و فلسفهٔ خیر و شر و نور و ظلمت پدید آمده است، ولی اگر توجیه محققان جدید را بپذیریم که مدعی هستند سابقهٔ آتش‌پرستی از دوران طبیعت‌پرستی است و در آن دوران بشر هر چیز مفید را به خاطر اینکه بیشتر فایده برساند و هر چیز مضر را به خاطر اینکه از شرش مأمون بماند می‌پرستیده است، بشر قبل از اینکه به مسألهٔ خیر و شر به صورت فلسفی توجه پیدا کند، یعنی قبل از آنکه هر موجودی را ممزوجی از دو عنصر خیر و شر و نور و ظلمت بداند، آتش را می‌پرستیده است. در آن ادوار فقط اشیاء را به دو دستهٔ مهم تقسیم می‌کرده است. یک دسته را خوب و دستهٔ دیگر را بد می‌دانسته است و احیاناً برای هر نوع از این انواع، خدایی قائل بوده و آن خدا را خوب یا بد می‌دانسته است. و اما اینکه در هر موجودی دو عنصر تشخیص دهد و هر مرکّبی را ممزوجی از ضدین بداند مربوط است به دوره‌هایی که فکر بشر تکامل بیشتری یافته بوده است. به‌هرحال، قدر مسلّم این است که تقدیس و تعظیم آتش در میان آریائیان سابقهٔ زیادی دارد و از هر عنصر دیگر بیشتر مورد توجه بوده است.

آقای دکتر معین می‌گوید:

«قطع نظر از **اوستا** و بویژه گاتها که قدمت آن را از هزاروصد تا هفتصدِ پیش از مسیح نوشته‌اند، در جزء آثار قدیم ایران در اسحق آوند جنوب بهستان(بیستون) نقشی از زمان مادها مانده که قدمت آن به قرن هشتم پیش از مسیح می‌رسد. اکنون این نقش موسوم است به «دکان داود» و آن گوری است که در بدنهٔ کوه تراشیده شده و تصویر آن عبارت است از یک ایرانی که در برابر آتش ایستاده است. گیرشمن گوید: ما سه معبد از عهد هخامنشی می‌شناسیم، یکی در «پاسارگاد» که به امر کورش ساخته شده،

۱. طبیعیات **شفا**، چاپ قدیم تهران، ص۱۷۷.

دیگری در نقش رستم در جبهۀ مقبرۀ داریوش که شاید به دستور خود او بنا شده و سومین در شوش که ظاهراً متعلق به زمان اردشیر دوم است.»[1]

مطلبی که قابل توجه است این است که عکس‌العمل زردشت در مقابل این عمل چه بوده است؟ آیا زردشت این کار را نهی کرده و بار دیگر بعد از او رواج یافته و عملاً جزء بلکه رکن دین زردشتی قرار گرفته است، یا زردشت با تعظیم و تقدیس آتش به همان شکلی که بوده مخالف نبوده است؟

اگر روایات خود زردشتیان و مخصوصاً اوستای موجود را ملاک قرار دهیم، زردشت با این کار موافق بوده است.

آقای دکتر معین می‌گوید:

«آذر نام یکی از ایزدان مزدیسناست. «آذر ایزد»(فرشتۀ آذر و یا رب‌النوع آذر) در اوستا غالباً پسر اهورامزدا خوانده شده[2]. از این تعبیر خواسته‌اند بزرگی مقام او را برسانند، چنانکه «سپندارمذ» فرشتۀ موکل زمین را نظر به سود آن، «دختر اهورامزدا»[3] نامیده‌اند. در یسنا ۲۵ بند ۷ آمده است: آذر پسر اهورامزدا را می‌ستاییم، تو را ای آذر مقدس و پسر اهورامزدا و سرور راستی ما می‌ستاییم، همۀ اقسام آتش را می‌ستاییم. در بندهای ۴۶ ـ ۵۰ از «زامیادیشت»، «ایزد آذر» رقیب «آژی‌دهاک»(ضحاک) شمرده شده است که از طرف «سپنت‌مئنیو» ضد ضحاک برانگیخته شده تا وی را از رسیدن به «فر» یعنی فروغ سلطنت باز دارد.»[4]

از نظر تاریخی به هیچ‌وجه نمی‌توان قرائنی به دست آورد که زردشت مخالف تقدیس و تعظیم آتش بوده است. در گاتاها که از نظر اصالت و انتساب به شخص زردشت معتبرترین قسمتهای اوستاست، سخن از نیازبردن به آتش هست. چیزی که هست برخی مدعی هستند که اعتقاد شخص زردشت با آنچه در بالا از یسناها و یشتها نقل کردیم تفاوت داشته است. جان ناس می‌گوید:

«از تشریفات و آداب عبادات و اعمال مذهبی از مذهب اصلی زردشت

---

۱. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۲۷۸ .

۲. همچنانکه عیسیٰ پسر خدا خوانده شد و قرآن سخت آن را مورد حمله قرار داده است.

۳. همچنانکه اعراب جاهلیت فرشتگان را دختران خدا می‌نامیدند و قرآن سخت بر آنها تاخته است.

۴. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۲۷۶ . ایضاً کریستن‌سن، ص۱۶۷ .

چیز مهمی باقی نمانده. همین‌قدر معلوم است که زردشت رسوم و مناسک آریانهای قدیم را که مبتنی بر اعتقاد به سحر و جادو و بت‌پرستی بوده و رو به زوال می‌رفته بکلی منسوخ فرموده است. تنها یک رسم و یک عبادت از زمان زردشت باقی مانده است و آن، چنانکه گفته‌اند وی در هنگام انجام مراسم پرستش در محراب آتش مقدس به قتل رسید و در هنگام عبادت جان‌سپرد. در یکی از سرودهای گاتاها آمده است که زردشت می‌گوید: «هنگامی که بر آذر مقدس نیازی تقدیم می‌کنم، خود را راست‌کردار و نیکوکار می‌دانم». و در جای دیگر آتش مقدس را عطیهٔ یزدان می‌شمارد که اهورامزدا آن را به آدمیان کرامت فرموده. ولی باید دانست که زردشت خود آتش را نمی‌پرستیده و آن عقیده که پیشینیان و نیاکان او دربارهٔ این عنصر مقدس داشته‌اند وی نداشته است و معتقدات او با آنچه بعدها آتش‌پرستان اخیر عنوان کرده‌اند اختلاف دارد، بلکه او آتش را فقط یک رمز قدوسی و نشانی گرانبها از اهورامزدا می‌دانسته است که به‌وسیلهٔ او به ماهیت و عصارهٔ حقیقت علوی خداوند دانا پی می‌توان برد.»[1]

آنچه مسلّم است این است که خواه آتش را تقدیس می‌کرده و یا نمی‌کرده است و بر فرضِ تقدیس به هر شکل و هر صورت بوده است، تعظیم و تقدیس و تکریم و پرستش آتش بعد از زردشت سخت بالا گرفت و بزرگترین شعار زردشتیگری شناخته شد که هنوز هم ادامه دارد. همان‌طور که در میان مسلمین مساجد و در میان مسیحیان کلیسا ساخته می‌شود، در میان زردشتیان آتشکده‌ها ساخته شد.

در دورهٔ ساسانی زردشتیان به نام «آتش‌پرستان» شناخته می‌شدند. مسیحیان ایران که در اواخر، آزادی و قدرت قابل‌توجهی کسب کرده و در دربار ساسانی نفوذ کرده بودند با زردشتیان دربارهٔ آتش‌پرستی مباحثه و مجادله می‌کردند. کریستن‌سن پس از آنکه می‌نویسد پیشرفت آیین عیسی در ارمنستان موجب تشویش و اضطراب دولت ایران شده بود و مهر نرسی پادشاه ایران پس از مشاوره با علمای زردشتی فرمانی نوشت و آنها را به ترک دین عیسوی و پذیرفتن کیش زردشتی

۱. **تاریخ جامع ادیان**، ص۳۰۹ و ۳۱۰.

دعوت کرد و ضمناً از آنها خواسته بود که اصول دین خود را بنویسند، می‌گوید آنها نامهٔ مفصل جسورانه‌ای نوشته‌اند، ضمن نامه چنین یادآور شدند:

«اما راجع به اصل دین خود اجمالاً گوییم که مانند شما عناصر و خورشید و ماه و باد و آتش را نمی‌پرستیم...»[۱]

ایضاً در فصل هشتم کتاب خود می‌نویسد:

«... روحانیان زردشتی هر روز قدمی واپس می‌رفتند و دیگر قدرت سابق را نداشتند که بتوانند در برابر جریانها سدی بکشند. تعدیات دیانتی تا حدی تخفیف‌یافت. در محافل دانشمندان، حکمت عملی احکام دین پیشی‌گرفت. با توسعهٔ افق و انبساط افکار جدید، رفته‌رفته دامنهٔ شک وسعت یافت. سادگی افسانه‌های باستانی که در اجزاء مزدیسنی وارد بوده تدریجاً حتی علمای دین را هم ناراحت و مشوش نمود. ناچار تأویلات استدلالی برای حکایت مزبور پیش‌آوردند و از راههای عقلی در اثبات آنها کوشیدند. در مباحثه‌ای که یکی از «مغان» با «گیورگیس» عیسوی کرده چنین گفته است: ما به هیچ‌وجه آتش را خدا نمی‌دانیم، بلکه به‌وسیلهٔ آتش خدا را می‌ستاییم، چنانکه شما به وسیلهٔ «خاج» او را عبادت می‌کنید. گیورگیس که خود از مرتدان ایرانی بود، در پاسخ چند عبارت از اوستا برخواند که در آنها آتش را چون خدایی نیایش کرده‌اند. آن مغ پریشان شد و برای اینکه مغلوب به‌شمار نیاید گفت: ما آتش را می‌پرستیم از این رو که او با «اوهرمزد» از یک طبیعت است. گیورگیس پرسید: آیا هر چه در اوهرمزد هست در آتش هم هست؟ مغ جواب داد: بلی. گیورگیس گفت: آتش نجاسات و مدفوع اسب و هر چه را بیابد می‌سوزاند، پس اوهرمزد هم که از همان طبیعت است این چیزها را می‌سوزاند؟! چون سخن بدین‌جا رسید مغ بیچاره از جواب عاجز ماند.»[۲]

مغان زردشتی در دورهٔ اسلامی هنگامی که باعلمای اسلامی مواجه شدند درصدد دفاع از خود برآمدند، ولی این‌بار نگفتند که ما آتش را از آن جهت

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۰۹.

۲. همان، ص۴۵۶و۴۵۷.

می‌پرستیم که با اهورامزدا از یک جنس و یک طبیعت است، بلکه اساساً پرستش آتش را انکار کردند و مدعی شدند که ما اهورامزدا را که خدای متعال است می‌پرستیم و آتش را محراب و یا قبلهٔ خود قرار می‌دهیم، همچنانکه مسلمین هنگامی که خدای متعال را پرستش می‌کنند و نماز می‌خوانند به سوی کعبه می‌ایستند بدون آنکه کعبه را پرستش کنند.

زردشتیان از یک طرف به پیروی از سنت قدیمی، معمولاً هر جا سخن از تقدیس و تعظیم آتش به‌میان [می]آمد کلمهٔ «پرستش» و «عبادت» را به کار می‌بردند و از طرف دیگر برای اینکه خود را از حملات مسلمین نجات دهند به‌جای کلمهٔ «پرستش» و «عبادت» از قبله‌قراردادن آتش سخن به‌میان آوردند. دقیقی شاعر زردشتی معروف ـ که مقتدای فردوسی در سرودن شاهنامه است، یعنی اول او به سرودن شاهنامه پرداخت و فردوسی راه او را تعقیب و تکمیل کرد ـ رسماً طبق سنت معمول زردشتیان کلمهٔ پرستش را به‌کار می‌برد. آنجا که پیام فرشته را به زردشت دربارهٔ آتش نقل می‌کند چنین می‌گوید:

پیامی بر از من به گشتاسب شاه بگو کای خداوند دیهیم و گاه
سپردم به تو کار هر «آذری» کجا زان ببینی به هر کشوری
نکوشند در کشتن آذران به آب لطیف و به خاک گران
بفرمای با موبدان و ردان بدان پاک پاکیزه دل هربدان
مغان را ببندند و کوشش کنند همه «آذران» را «پرستش» کنند[۱]

فردوسی نیز در تعبیرات خود از همین سنت زردشتی پیروی کرده و در بسیاری از موارد کلمهٔ «پرستش» را به‌کار برده است. فردوسی در افسانهٔ معروف «کشف آتش» می‌گوید:

هوشنگ یک روز مار بزرگی دید و به او حمله کرد و سنگ بزرگی برداشت که به مار بکوبد. سنگ به مار نخورد و مار فرار کرد ولی به سنگ دیگری خورد و آتشی جهید و بدین ترتیب آتش کشف شد.

آنگاه می‌گوید:

فروغی پدید آمد از هر دو سنگ دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ

---

۱. نقل از **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص ۲۸۳.

نشــــد مـــار کشـــته ولیکـــن ز راز　　　پـــدید آمـد آتش از آن سـنگ بـاز
هر آنکس کـه بـر سـنگ آهـن زدی　　　از او روشـــــنایی پـــدید آمـــدی
جـــــهاندار پـــیش جـــهان‌آفرین　　　نیایش هـمی کـرد وخـواند آفـرین
کـه او را فـروغی چـنین هـدیه داد　　　هـــمین آتش آنگـــاه قـــبله نـــهاد
بگـفتا فـــروغی است ایـن ایـزدی　　　پــــرستید بـــاید اگـــر بـــخردی

فردوسی تحت تأثیر تعبیراتی که پس از اسلام در دفاع از تعظیم و تـقدیس آتش پیدا شده است، در عین اینکه تعبیر آتش‌پرستی می‌کند، باز می‌گوید آتش را قبله قرار دادند.

فردوسی در برخی اشعار دیگر خود دفاعهای آنها را منعکس می‌کند و مدعی است که آتش برای آنها قبله و محراب بود نه معبود. در داستان رفتن کـیکاوس و کیخسرو به آتشکدهٔ آذرگشسب چنین می‌گوید:

به یک هـفته در پـیش یـزدان بـدند　　　مـــپندار کـــاتش‌پرستان بـــدند
کـه آتش بـدانگـاه مـحراب بـود　　　پـــرستنده را دیـــده پـــر آب بـــود
□
بــدانگــه بــدی آتش خـــوبرنگ　　　چو مرتازیان راست مـحراب سـنگ

معبود یا محراب عبادت

مسألهٔ ثنویت که در فصلهای پیش دربارهٔ آن سخن گفته شد، مربوط است به کیفیت توجیه بشر از هستی و جهان و آفرینش. فکر ثنوی در مقابل فکر توحیدی است، اعم از توحید ذاتی و توحید افعالی.

تعظیم و تقدیس آتش ربطی به توجیه کلی جهان هسـتی نـدارد و بـا مسألهٔ توحید ذاتی یا افعالی مربوط نیست؛ این مسأله به توحید در عبادت مربوط می‌شود. صورت بحث این است که قطع نظر از مسألهٔ توحید ذاتی و افعالی و قطع نظر از اینکه زردشتیان از نظر توجیه جهان ثنوی بوده یا نبوده‌اند، از نظر پرستش چه وضـعی داشته‌اند؟ فرضاً از نظر توجیه جهان و هستی یعنی از نـظر تـوحید در ذات و در خالقیت موحد بوده‌اند، آیا از نظر عمل یعنی از نظر عکس‌العمل پرستشی بشر در مقابل پدیدآورندهٔ هستی، روشی توحیدآمیز داشته‌اند یا شرک‌آمیز؟

توحید ذاتی و توحید در خالقیت مستلزم توحید در عبادت نیست. اعراب جاهلیت از آن نظر غالباً موحد بودند: «وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقولُنَّ اللهُ»[1] اگر از آنها پرسیده شود آفرینندهٔ آسمانها و زمین کیست، خواهند گفت: خدا. آنها بتها را خالق و آفریننده نمی‌دانستند بلکه معبود می‌دانستند. غالب بت‌پرستان جهان چنین بوده‌اند. علیهذا فرضاً آیین زردشتی را از نظر توحید ذاتی و افعالی آیینی توحیدی بدانیم، کافی نیست که از نظر عبادت و پرستش نیز توحیدی بدانیم.

عبادت زردشتیان از قدیم‌الایام در آتشکده و در پیشگاه آتش بوده است. ماهیت این عمل چیست؟ آیا اینها واقعاً اهورامزدا را در حضور آتش می‌پرستند، یا خود آتش را؟ همچنانکه عرب جاهلیت در عین اینکه می‌گفت: «هٰؤُلاءِشُفَعاؤُنا عِنْدَاللهِ»[2] اینها شفیعان و وسائط ما در نزد خدا هستند، اقرار داشت که آنها را می‌پرستند: «مانَعْبُدُهُمْ اِلّالِيُقَرِّبونا اِلَىاللهِ زُلْفىٰ»[3] ما اینها را نمی‌پرستیم جز برای اینکه ما را به خداوند متعال نزدیک کنند.

آقای دکتر معین می‌گوید:

«... زردشتیان را نظر به همین تقدیس آتش، ایرانیان مسلمان آتش‌پرست و آذرپرست خوانده‌اند، در صورتی که آتش به منزلهٔ خدای ویژه یا رب‌النوع مستقل نبوده است چنانکه در میان آریائیان پیش از ظهور زردشت بوده، بلکه همان‌گونه که کعبه مورد ستایش مسلمانان است آتش نیز مورد توجه مزدیسنان بوده.»[4]

ایضاً می‌گوید:

«آتش در کمون کلیهٔ موجودات و موالید طبیعت به ودیعت نهاده شده. جوهر زندگانی بشر و همهٔ جانوران حرارت درونی یا غریزی است. منبع وجود و فعالیت افراد همین آتش است. آتش معنوی در نباتات و جمادات نیز ساری است.

ملای رومی از آن، تعبیر نغز فرموده:

---

۱. لقمان/۲۵.
۲. یونس/۱۸.
۳. زمر/۳.
۴. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۳۸۶.

آتش عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
آتش است این بانگ نای و نیست باد
هر که این آتش ندارد نیست‌باد»

آقای دکتر معین در این گفتار خود دچار همان اشتباهی شده است که قبلاً به آن اشاره کردیم. ایشان «شرک در عبادت» را با«شرک در خالقیت» اشتباه کرده‌اند، خیال کرده‌اند که لازمهٔ شرک در عبادت این است که آن چیزی که پرستش می‌شود در نظام آفرینش از نظر خلق و ایجاد مقامی داشته باشد و چون زردشتیان چنین مقامی در نظام آفرینش برای آتش قائل نبوده‌اند پس مشرک نبوده‌اند. اگر چنین است پس اعراب جاهلیت نیز مشرک نبوده‌اند، زیرا آنان نیز جز اینکه عملی که باید برای خدا صورت‌گیرد(یعنی نماز و قربانی) برای بتها انجام می‌دادند کاری نمی‌کردند. آنها هرگز بت هبل یا عُزّیٰ و غیره را رب‌النوع مستقل نمی‌دانستند. اشتباه دیگر ایشان این است که اگر چیزی وجودش خیلی مفید بود مانعی ندارد بشر او را پرستش کند.

مقایسهٔ تقدیس آتش با توجه حین نماز به سمت کعبه، مقایسهٔ غلطی است. هیچ مسلمانی هر چند عامی باشد، آنگاه که به سوی کعبه برای نماز می‌ایستد در خاطرش خطور نمی‌کند که می‌خواهد با این عمل کعبه را تعظیم و تکریم و تقدیس کند. اسلام که کعبه را قبلهٔ نماز قرار داده به این معنی نیست که مردم در حین نماز کعبه را تقدیس کنند و لهذا در ذهن هیچ مسلمانی تقدیس کعبه خطور نمی‌کند. از این جهت درست مثل این است که به مسلمانان می‌گفتند هنگام نماز همه رو به نقطهٔ جنوب بایستید که مفهومی جز این که در حین عبادت همه وضع واحدی داشته باشند ندارد. هرگز در دین اسلام کوچکترین اشاره‌ای به این مطلب نیست که خداوند با کعبه و مسجدالحرام یک ارتباط خاص دارد، بلکه عکس آن تعلیم داده شده است. قرآن کریم صریحاً می‌فرماید: «فَاَيْنَمَا تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُاللهِ»[1] و اگر به کعبه گفته می‌شود «بیت» از آن جهت است که هر معبدی «بیت‌الله» است. پس رو به کعبه ایستادن تنها مبتنی بر یک حکمت و فلسفهٔ اجتماعی است؛ آن حکمت این است که

---

۱. بقره/۱۱۵.

اولاً مسلمانان از لحاظ جهتی که در حین انجام عمل عبادت انتخاب می‌کنند یکی باشند، تفرق و تشتت نداشته باشند، ثانیاً نقطه‌ای که برای وحدت انتخاب می‌کنند همان جا باشد که اولین بار در جهان برای پرستش خدای یگانه ساخته شد که این خود نوعی احترام به عبادت خداوند یکتاست.

عبادت زردشتیان به اقرار خودشان و خود آقای دکتر معین، تقدیس و تعظیم خود آتش است. چگونه ممکن است تعظیم و تقدیس آتش عبادت اهورامزدا محسوب شود؟

عبادت در قاموس معارف اسلام مفهوم وسیعی دارد. هر نوع طاعتی که از طاعت خدا سرچشمه نگیرد، خواه اطاعت نفس امّاره و یا اطاعت انسانهای دیگر، شرک محسوب می‌شود. البته این‌گونه شرکها مراتب ضعیف شرک است و مستلزم خروج از حوزهٔ اسلام نیست، ولی اعمالی که به «قصد انشاء عبادت» و اظهار عبودیت انجام می‌گیرد، یعنی اعمالی که هیچ مفهوم و معنی‌ای ندارد جز تقدیس و تنزیه کامل طرف و اظهار عبودیت نسبت به او از قبیل رکوع و سجود و قربانی و غیره، به هیچ‌وجه برای غیر خدا جایز نیست، نه برای پیغمبر و امام و نه برای فرشته و یا چیز دیگر. این اعمال اگر برای غیر ذات احدیت صورت گیرد شرک است، اعم از اینکه با عقیدهٔ توحیدی یعنی توحید در ذات و در صفات و در خالقیت توأم باشد یا نباشد.

این مطلب نیازمند به توضیح است: هر توجه یا خضوع نسبت به چیزی عبادت نیست. خضوع نسبت به چیزی اگر جنبهٔ تقدیس پیدا کند عبادت است. توضیح اینکه اگر اظهار خضوع انسان صرفاً به قصد و عنوان «خود کم‌بینی» و «خود کم‌نشان دادن» باشد تواضع و فروتنی است، و اما اگر اظهار خضوع به قصد و عنوان محترم‌شمردن دیگری باشد، آن تعظیم و تکریم است. هیچیک از تواضع و تعظیم عبادت نیست. فرق تواضع و تعظیم در این است که مفهوم و معنی تواضع اعلام کوچکی خود است و مفهوم و معنی تعظیم، اعلام عظمت و احترام دیگری است.

و اما اگر خضوع انسان در برابر چیزی به‌عنوان تقدیس و تنزیه و اعلام مبرا بودن آن چیز از نقص باشد، این عبادت است و برای غیر خدا جایز نیست، چون تنها موجودی که مبرا از نقص است و شایستهٔ تقدیس است ذات احدیت است.

تسبیح و تقدیس دو گونه است: لفظی و عملی. تسبیح لفظی به این است که

انسان با یک جملهٔ لفظی معبود خود را تقدیس کند. مثلاً کلمهٔ «سبحان‌الله» و همچنین کلمهٔ «الحمدلله» که جمیع حمدها را به خدا اختصاص می‌دهد و او را فاعل حقیقی همهٔ نعمتها و منشأ همهٔ خیرات و برکات و کمالات اعلام می‌کند و همچنین کلمهٔ «الله اکبر» که خدا را برتر از هر چیز که در تصور آید و بلکه برتر از توصیف اعلام می‌کند، تسبیح و تقدیس لفظی است. این‌گونه کلمات جز دربارهٔ ذات اقدس احدیت جایز نیست، خواه ملک مقرّب و یا نبی مرسل باشد. نظیر این جمله‌هاست جملهٔ «لاحول ولا قوّة الاّ بالله».

و اما تقدیس عملی این است که انسان عملی انشا کند که مفهوم آن عمل قدوسیت آن موجودی است که آن عمل برای او صورت می‌گیرد، از قبیل رکوع و سجود و قربانی. البته عمل مانند لفظ صراحت ندارد؛ ممکن است همین اعمال به قصد تعظیم صورت گیرد و در این صورت عبادت نیست و خود عمل هم مقدس شمرده نمی‌شود یعنی یک عمل عادی است، ولی اعمالی که در مقابل بت و یا آتش و غیره صورت می‌گیرد جنبهٔ تقدس پیدا می‌کند، زیرا به قصد تقدیس آنها صورت می‌گیرد. آنچه فطری بشر است «تقدیس» است. انسان بالفطره می‌خواهد در برابر یک موجود منزه از نقص و آراسته به کمال بایستد و او را تقدیس و تنزیه نماید. تقدیس چون از یک حس فطری سرچشمه می‌گیرد و غریزهٔ ستایش کمال مطلق است که انسان را وادار به این عمل می‌نماید، خواه‌ناخواه با نوعی اعتقاد به استقلال شیء مورد تقدیس به طور مستشعر و یا غیرمستشعر توأم است، ولو به صورت خطای در تطبیق. به عبارت دیگر، عبادت و تقدیس چون از یک حس غریزی سرچشمه می‌گیرد، لزومی ندارد که انسان در مرحلهٔ شعور ظاهر واقعاً معتقد به شایستگی و مبرا بودن از نقص و استقلال ذاتی یا فعلی آن معبود باشد.

آری این است معنی تقدیس، و این است فرق تقدیس و تواضع و همچنین فرق تقدیس و تعظیم ساده و همچنین فرق تقدیس و توجه و قبله‌قراردادن. آنچه زردشتیان در مورد آتش انجام می‌دهند تقدیس است نه تواضع و نه تعظیم ساده و نه قبله قرار دادن. تقدیس و تنزیه بودن یک عمل کافی است برای اینکه عبادت شمرده شود، خواه توأم با اعتقاد صریح به مقام ربوبیت مطلقه و یا رب‌النوعی باشد و یا نباشد.

گذشته از این، بر خلاف ادعای آقای دکتر معین زردشتیان برای آتش مقامی

کمتر از رب‌النوع قائل نبوده و نیستند؛ برای آتش روحانیت و تأثیر معنوی و قدرت ماوراءالطبیعی قائل بوده و هستند. قبلاً نقل کردیم که در اوستا «آذر ایزد» پسر اهورامزدا خوانده شده است. کریستن‌سن می‌گوید:

«آتش در این آیین مهمتر از سایر عناصر بوده است.»[1]

در پاورقی می‌گوید:

«عقیدهٔ هرتل در یک سلسله مقالاتی که تحت عنوان «منابع و تحقیقات هند و ایرانی» نوشته است این است که... ایرانیان عنصر آتش را در عالم صغیر و کبیر نافذ می‌دانستند.»

و سپس خودش چنین اضافه می‌کند:

«به عقیدهٔ ما آنچه هرتل گوید خالی از حقیقتی نیست.»

خود آقای دکتر معین دربارهٔ آتشکدهٔ «آذر برزین مهر» که یکی از سه آتشکدهٔ بزرگ و اصلی باستان بوده می‌گوید:

«در فصل ۱۷ بندهش، بند ۸، آمده: آذر برزین مهر تا زمان گشتاسب در گردش بوده «پناه‌جهان» می‌بود تا زرتشت انوشه‌روان دین آورد، گشتاسب دین پذیرفت، آنگاه گشتاسب آذر برزین مهر را در کوه ریوند که آن را پشت و پشتاسپان خوانند فرو نهاد.»[2]

ایضاً دربارهٔ همین آتش از خرده‌اوستا چنین نقل می‌کند:

«از یاوری این آتش است که کشاورزان در کار کشاورزی داناتر و تخشاتر و پاکیزه‌تر(شستک‌جامه‌تر) هستند و با این آتش بود که گشتاسب پرسش‌وپاسخ کرد.»[3]

دربارهٔ «آذر فرنبغ» که یکی دیگر از آتشکده‌های اصلی بوده است می‌گوید:

«این آتشکده به موبدان اختصاص داشته است. در تفسیر پهلوی بند پنجم، آتش بهرام، نیایش(خرده‌اوستا) آمد: نام این آذر فرنبغ است و این آتشی است که نگهبانی پیشهٔ پیشوایی(اتربانی = نگهداری آتش) با اوست و از یاوری این آتش است که دستوران و موبدان، دانایی و بزرگی و فر دریافت

---

۱ و ۲. **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۳۳۳.

۳. همان، ص ۳۳۴.

کنند و این آتش است که با دهاک(ضحاک) پیکار کرد.»[۱]

در فصل ۱۷ بندهش دربارهٔ «آذر گُشْنَسْب» که سومین آتشکدهٔ بزرگ و اصلی است، طبق نقل خود آقای دکتر معین در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی چنین آمده است:

«آذر گشنسب تا هنگام پادشاهی کیخسرو همواره پناه جهان بود. وقتی که کیخسرو دریاچهٔ چچست را ویران کرد، آن آتش به یال اسب او فرو نشست، سیاهی و تیرگی را برطرف نمود و روشنایی بخشید، به‌طوری که او توانست بتکده را ویران کند. در همان محل در بالای کوه اسنوند دادگاهی(معبدی) ساخت و آذر گشنسب را فرو نشاند.»[۲]

ایضاً از بندهش دربارهٔ همین آتش نقل می‌کند:

«یکی از سه شرارهٔ مینوی بوده که به جهان خاکی برای امداد جهانیان فرود آمده، در آذربایجان قرار گرفت.»[۳]

فردوسی در داستان رفتن کیکاوس و کیخسرو به آتشکدهٔ آذرگشسب می‌گوید:

باشیم در پیش آذر بپای	مگر پاک یزدان بود رهنمای
به جایی که او دارد آرامگاه	نماید نمایندهٔ داد راه

کدام طایفه از طوایف بت‌پرستان برای ارباب انواعی که قائل بودند، بیش از این قدرت معنوی و ماوراءالطبیعی قائل بوده‌اند؟

در مجلهٔ «هوخت» ارگان انجمن زردشتیان تهران، مقاله‌ای به قلم «موبد اردشیر آذرگشسب» تحت عنوان «رد اتهامات» نوشته شده و ادعا شده است که زردشتیان هیچ‌گاه آتش‌پرست نبوده و نیستند. در آن مقاله می‌نویسد:

«ما با آوردن آیاتی از کتابهای آسمانی ثابت خواهیم کرد که خداوند تبارک و تعالی خود نورالانوار و منبع فروغهای گوناگون است و زردشتیان با روآوردن به سوی آتش و نور در حین ستایش، در حقیقت به‌وسیلهٔ نور با خدای خود راز و نیاز می‌نمایند و از او استمداد می‌جویند. و این موضوع

۱. همان، ص ۳۳۹ و ۳۴۰.
۲. همان، ص ۳۱۱.
۳. همان، ص ۱۱۲.

یعنی روآوردن به سوی نور هنگام پرستش اهورامزدا به هیچ‌وجه به یکتاپرستی آنها خللی وارد نمی‌سازد، کمااینکه پیروان سایر مذاهب نیز در حین خواندن نماز رو به سوی قبله می‌کنند و کسی آنها را بدین سبب خاک‌پرست یا خاج‌پرست نمی‌خواند و نمی‌داند.»

آقای موبد اردشیر آذرگشسب، سپس ضمن اینکه از آتش به عنوان عنصر مقدس یا عنصر شریف یاد می‌کند، به ذکر فواید آتش که بر همه روشن است می‌پردازد و آنگاه می‌گوید:

«در هرحال همهٔ این پیشرفتها برای انسان اولیه تنها با کمک آتش سرخ و سوزان میسر گردیده بود، و در این صورت او حق داشت که برای آن ارزش و احترامی زیاد قائل شود و آن را یک پیک آسمانی بداند که برای کمک او از آسمانها به زمین فرود آمده است، و برای آن معابد بسازد و یا آن را در اجاق خانهٔ خود پیوسته مشتعل نگه دارد و مانع ازبین‌رفتن وخاموشی آن گردد.»[۱]

در جواب آقای موبد اردشیر آذرگشسب عرض می‌کنیم که آری خداوند متعال نورالانوار است، اما نه به این معنی که ما اشیاء را به دو قسم تقسیم کنیم: نورها و ظلمتها، و خداوند را تنها نور آن نورها بدانیم نه نور ظلمتها. خداوند نورالانوار است به معنی اینکه هستی مساوی نور است و ظلمت مساوی عدم، پس خداوند نور همه چیز است: «اَللّهُ نورُالسَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ»[۲]. در این جهت نور حسی از قبیل آتش و آفتاب و چراغ با سنگ و کلوخ تفاوت نمی‌کند. چنین نیست که اگر رو به سوی آتش کنیم به سوی خدا روآورده‌ایم و اگر رو به سوی خاک کنیم رو به سوی نورالانوار نیاورده‌ایم.

ایشان می‌گویند:

«زردشتیان به‌وسیلهٔ نور با خدای خود راز و نیاز می‌نمایند.»

من می‌گویم: ولی یکتاپرستی این است که انسان آنگاه که رو به سوی خدا می‌آورد، هیچ چیز را وسیله و واسطهٔ روآوردن قرار ندهد: «وَ اِذا سأَلَکَ عِبادی عَنّی

---

۱. مجلهٔ «هوخت»، سال هشتم، شمارهٔ ۲، ص۲۹، اردیبهشت ۴۸.

۲. نور/۳۵.

فَاِنّی قَریبٌ»[1]. در روآوردن به سوی خدا لزومی ندارد و نبایست چیزی را وسیله و واسطه قرار داد.

آری، پس از آنکه آدمی به خدا روآورد و خدا را شناخت، در مرحلهٔ بعدی به اولیای خدا از آن جهت که اولیای خدا و پرستندگان خدا وفانی فی‌الله‌اند و مراحل عبودیت را طی کرده‌اند، رو می‌آورد. در این مرحله است که آنها را وسیلهٔ استغفار و دعا قرار می‌دهد؛ یعنی از آنها که بندگان صالح خدایند و در جهان دیگر زنده‌اند استمداد می‌کند که از خداوند بخواهند که فی‌المثل به قلب او روشنی عنایت فرماید، گناهانش را به لطف و کرم خود ببخشاید.

این استمداد از آن جهت رواست که طرف، یک موجود زنده و حیّ مرزوق است و مراتب قرب را با قدم عبودیت پیموده است و می‌تواند بهتر از ما مراتب تذلّل و عبودیت را انجام دهد و به همین جهت از ما مقرّبتر است. ما مسلمانان در زیارت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله چنین می‌خوانیم:

«اَللّٰهُمَّ اِنّی اَعْتَقِدُ حُرْمَةَ صاحِبِ هٰذَا الْمَشْهَدِالشَّریفِ فی غَیْبَتِهِ کَما اَعْتَقِدُها فی حَضْرَتِهِ وَاَعْلَمُ اَنَّ رَسولَکَ وَ خُلَفائَکَ عَلَیْهِمُ السَّلامُ اَحْیاءٌ عِنْدَکَ یُرْزَقونَ، یَرَوْنَ مَقامی وَ یَسْمَعونَ کَلامی وَ یَرُدّونَ سَلامی.»

یعنی: خدایا من احترام صاحب این محل را پس از وفات، همان می‌دانم که در زمان حیات داشت. من می‌دانم که پیامبر تو و جانشینانی که تو برگزیدی، همه در پیشگاه تو زنده و مرزوقند، مرا در جایگاهم می‌بینند، سخنم را می‌شنوند، سلامم را پاسخ می‌گویند.

در آخر همین زیارت چنین می‌خوانیم:

«اَللّٰهُمَّ اِنَّکَ قُلْتَ: «وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَلَمْوا اَنْفُسَهُمْ جاؤُکَ فَاسْتَغْفَروا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسولُ لَوَجَدوا اللهَ تَوّاباً رَحیماً.»[2] وَاِنّی اَتَیْتُکَ مُسْتَغْفِراً تائِباً مِنْ ذُنوبی وَ اِنّی اَتَوَجَّهُ بِکَ اِلَی اللهِ رَبّی وَ رَبِّکَ لِیَغْفِرَلی ذُنوبی.»

یعنی خدایا تو در کلام مجیدت به پیامبرت گفتی: «اگر آنان آنگاه که به خود ستم می‌کنند نزد تو بیایند و از خداوند طلب آمرزش کنند و پیامبر نیز

۱. بقره/۱۸۶.
۲. نساء/۶۴.

برای آنها طلب آمرزش کند، خداوند را توبه‌پذیر و مهربان خواهند یافت.»
سپس خطاب به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌گوییم: ای پیامبر عزیز! من آمده‌ام نزد تو در حالی که از خداوند آمرزش می‌طلبم و در حالی که از گناه گذشته‌ام پشیمانم. من به‌وسیلهٔ تو که بندهٔ صالح خدا هستی و می‌توانی برای من دعا و استغفار کنی، به سوی خدا که هم پروردگار من است و هم پروردگار تو روآورده‌ام تا(در اثر استغفار من و استغفار تو) گناهان مرا بیامرزد.

توسل و توجه به اولیای خدا چون به این صورت و به این شکل است شرک نیست، بلکه عین عبادت خداوند است.

اما مسألهٔ کعبه و قبله که آقای موبد اردشیر آذرگشسب طرح کرده‌اند، قبلاً درباره‌اش بحث شد و معلوم شد قیاس‌گرفتن تقدیس آتش با رو به کعبه ایستادن در حین نماز و عبادت خدا قیاس مع‌الفارق است.

آقای موبد اردشیر می‌گوید:

«چون آتش اینهمه فواید برای انسان داشته و دارد، پس انسان حق دارد که برای آن ارزش و احترام زیاد قائل شود.»

جان کلام همین‌جاست. اتفاقاً بعثت انبیا برای این است که بشر را به سرچشمهٔ خیرات و برکات و نعمات آشنا کنند، «دیده‌ای به او بدهند سبب‌سوراخ‌کن». انبیا آمده‌اند که بشر را از سبب متوجه مسبِّب‌الاسباب کنند، انبیا آمده‌اند که به بشر بفهمانند: «اَلْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ‌الْعالَمین» یعنی تمام سپاسها و ستایشها اختصاص دارد به ذات اقدس الهی که پروردگار تمام جهانهاست.

بعلاوه، مگر تنها آتش پیک آسمانی است که برای کمک بشر از آسمان به زمین آمده است؟ اگر مقصود از آسمان این جوّی است که بالای سر ماست، هیچ عنصری از آنجا نیامده است، اگر هم آمده باشد پیک مخصوص الهی نیست، و اگر مقصود از آسمان، جهان غیب و ملکوت است، همه چیز از آسمان آمده است و همه چیز پیک آسمانی است، اختصاص به آتش ندارد:

«وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ مانُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلومٍ.»[1]

---

۱. حجر/۲۱.

هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‌های آن نزد ماست و فرود نمی‌آوریم مگر به اندازهٔ معین.

مراسم و تشریفات

تقدیس و تعظیم و یا پرستش آتش به این سادگیها نیست، تشریفات عجیب و شنیدنی دارد. ما قسمتی از این تشریفات را از کتاب مزدیسنا و ادب پارسی که از این مراسم و لااقل از اصل تقدیس و تعظیم آتش دفاع می‌کند نقل می‌کنیم، و البته در سایر کتب نیز می‌توان آنها را یافت و امروز هم این مراسم و تشریفات در میان اقلیت زردشتی معمول است.

در این کتاب چنین آمده است:

«در آیین مزدیسنا، مانند دین کاتولیک مسیحی و برخلاف اسلام آلات و ادوات فراوان و تشریفات بسیار معمول است. این تشریفات در مورد آتشکده‌ها نیز مجری است: آتشگاه را در محلی قرار می‌دهند که اطراف آن حتماً باز باشد. در هر آتشکده کانون ویژه‌ای برای برافروختن آتش هست که جز «آتربان»(موبد نگهبان آتش) احدی حق ورود بدان ندارد. آتربانان که به سوی آتش می‌روند «پنام»(دهن‌بند) بر روی می‌بندند تا از دم ایشان آتش مقدس آلوده نگردد. در سمت راست مقر آتش، اتاقی است وسیع و چهارگوشه که به قسمتهای متعدد و مساوی تقسیم شده، و هر یک را برای وظیفه‌ای معین اختصاص داده‌اند. این اتاق را «یزشن‌گاه»(محل انجام تشریفات عبادت) می‌نامند... در شریعت زردشت این قاعده مقرر بود که آفتاب بر آتش نتابد[۱] و بنابراین سبک جدیدی در ساختمان آتشکده معمول شد: اتاقی معمولاً تاریک در وسط می‌ساختند که مکان افروختن آتش در آتشدان بود... به نسبت درجاتی که در قاعدهٔ دودمانی ایرانیان قدیم موجود بود، آتشهای مختلفی وجود داشت از قبیل «آتش

۱. عجیب است که زردشتیان و طرفداران آنها تقدیس آتش را می‌خواهند تحت عنوان اینکه آتش از جنس نور است و نور مقدس است زیرا خداوند نورالانوار است توجیه کنند، و از طرف دیگر تابش آفتاب را بر آتش مقدس سبب آلودگی آن می‌دانند!!

خانه» و «آتش قبیله» یا «قریه»(آذران) و «آتش بلوک» یا ایالت. محافظ آتش‌خانه «مانبذ» نام داشت، و برای نگهبانی آتش دو تن روحانی، و برای حراست آتش ورهران(آتش بلوک) هیأتی از روحانیان تحت ریاست یک موبد مأمور بودند... یکی از نسکهای اوستای ساسانی موسوم است به «سوزگر» و در آن تفصیلی در باب پرستش آتش مخلوط به چند قصه مسطور است: آتشکده پر از بوی کندر و دیگر مواد معطر بود. یک تن روحانی برای اینکه از نفس خود آتش را نیالاید دهان‌بندی بسته و آتش را با قطعات چوبی که با مراسم مذهبی تطهیر شده بود مشتعل نگاه می‌داشت. این چوب غالباً از نباتی موسوم به «هذانه اپتا» بود. باری، آن روحانی دم‌به‌دم به‌وسیلهٔ دسته‌چوبی که برسمه(برسم) می‌خواندند و مطابق آداب خاص بریده می‌شد آتش را به‌هم می‌زد و مشتعل می‌داشت و ادعیهٔ معینی را تلاوت می‌کرد. سپس روحانیون «هئومه»(هوم)[1] نثار می‌کردند. در اثنای تلاوت ادعیه یا سرودن اوستا روحانیان شاخهٔ نبات «هئومه» را پس از تطهیر در هاون می‌کوبیدند... در «یزشن‌گاه»(محل انجام تشریفات عبادت) آلات و ادوات ذیل که هر یک به‌جهت منظور خاصی به‌کار برده می‌شود موجود است:

۱ و ۲. هاون و دسته‌هاون که به منزلهٔ ناقوس مسیحیان است و اکنون به همان منظور به‌کار برده می‌شود ولی در اصل برای فشردن «هوم»(گیاه مقدس) استعمال می‌شد.

۳. برسم که اساساً از شاخه‌های تر چوبهای مقدس مانند انار تهیه می‌شد ولی امروز آن را از فلز نقره یا برنج می‌سازند.

۴. برسمدان.

۵. برسمچین که کاردی است کوچک.

۶. چند جام برای هوم و پراهوم و آب مقدس.

۷. چند پیالهٔ کوچک به نام طشت نیز برای هوم و پراهوم(طشت نه‌سوراخه).

---

۱. این همان چیزی است که زردشت آن را منع کرده و کثیف خوانده است.

۸. ورس که ریسمانی است کوچک که از موی گاو بافته می‌شود و شاخه‌های برسم را با آن به هم می‌پیوندند.
۹. سنگ بزرگی به نام «ارویس گاه» که چهارگوشه بوده و آلات مزبور را روی آن می‌چینند.»[1]

ایضاً می‌گوید:

«در فرهنگهای فارسی آمده: برسم شاخه‌های باریک بی‌گره باشد به مقدار یک وجب که آن را از درخت هوم ببرند و آن درختی است شبیه درخت گز و اگر هوم نباشد درخت گز و الّا درخت انار، و رسم بریدن آن چنان است که اول کاردی که دستهٔ آن هم آهن باشد و آن را برسمچین خوانند پادیاوی کنند یعنی پاکیزه بشویند و آب کشند پس زمزم نمایند، یعنی دعایی که در وقت عبادت آتش و بدن‌شستن و چیزی‌خوردن می‌خوانند بخوانند و برسم را با برسمچین ببرند.»[2]

آنگاه می‌گوید:

«در مراسم کنونی زرتشتیان ایران هنگامی که موبد به خواندن نیایش مشغول است، موبد دیگر مراقب آتش است و شاخه‌های مورد را که در برسمدان نهاده‌اند برمی‌دارد و می‌گرداند و دست به دست می‌دهد و دوباره بر جای می‌گذارد.»

ایضاً می‌گوید:

«دارمستتر در زند اوستای خود می‌نویسد: دو قسم آتشکده موجود است. معابد بزرگ را «آتش بهرام» می‌نامند، معابد کوچک را «آدران» یا «آگیاری» خوانند. در بمبئی (هندوستان) سه آتش بهرام و در حدود صد آگیاری موجود است. فرق بین آتش بهرام و آدران اساساً در چگونگی آتش و سپس در اصل و طرز تهیهٔ آن می‌باشد. تهیهٔ آتش بهرام یک سال به‌طول می‌انجامد و آن از سیزده قسم آتش مختلف تشکیل می‌شود و در خود جوهر آنها را که به منزلهٔ روح همهٔ آتشها می‌باشد تمرکز می‌دهد. تهیه

---

۱. تلخیص از **مزدیسنا و ادب پارسی**، از ص۲۹۷ تا ۳۰۵.
۲. همان، ص۴۰۱.

و تصفیهٔ این آتشها مستلزم تشریفات مختلف است که در «وندیداد»(یکی از اجزای اوستای ساسانی) توضیح داده شده است. طبق سنت زردشتیان هر یک از حوزه‌های بهدینان باید آتش بهرام داشته باشد. بعضی دستوران (روحانیان زردشتی) معتقدند که فقط یک آتش بهرام باید باشد، چه آن شاه است و چند پادشاه در اقلیمی نگنجند... وی چون شاه است «اریکه»ای لازم دارد، بدین منظور شش قطعه چوب صندل را دو به دو منظم کرده روی یکدیگر به شکل اریکه‌ای پله‌دار قرار می‌دهند.» [۱]

آری، این است قسمتی از مراسم و تشریفات تعظیم و تقدیس آتش در میان زردشتیان. من فعلاً کاری ندارم که این عملیات از نظر توحیدی چه وضعی دارد؛ آیا شرک است یا توحید؟ بت‌پرستی است یا خداپرستی؟ اما مایلم تو خوانندهٔ محترم چند لحظه از نظر منطق دربارهٔ این مراسم بیندیشی، ببینی خرافی‌تر از اینها هم کاری در جهان هست؟ آن وقت مقایسه‌ای کن اینها را با عبادات اسلامی: با نماز اسلام، با اذان اسلام، با جمعه و جماعت اسلام، با حج اسلام، با مسجد و معبد و مراسم عبادت اسلام، با مضامین اذکار و اوراد و تسبیحها و تحمیدهای اسلامی. آنگاه ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا! و سپس ببین آیا مردم ایران حق داشتند که با آشنا شدن با تعلیمات اسلامی یکباره به همهٔ اینها پشت کردند یا نه؟

در خاتمهٔ این بحث بد نیست نالهٔ یک جغد را در اینجا منعکس کنیم و به عموم خوانندگان ارزش این ناله‌ها را بفهمانیم.

ابراهیم پورداود دربارهٔ آتشکدهٔ شهر نوساری هندوستان که به نام ایـرانشـاه معروف است و از نوع آتشهای بهرام است که تفصیلش را خواندید، می‌گوید:

«در سنت پارسیان است که آتش بهرام را مهاجرین از ایران با خود آوردند. شاید هم درست باشد، چه غالباً در تاریخ طبری و مسعودی می‌خوانیم که ایرانیان از بیم آن که آتش به دست دشمنی افتد و خاموش شود، در وقت شکست آن را [۲] با خود برداشته به جای دورتر فرو می‌گذاشتند. هرچند که به‌تدریج آتشکده‌های باشکوه ایران خاموش و به مسجد تبدیل یافت، ولی

۱. صفحات ۳۵۵ـ۳۵۷.

۲. و در واقع خدا و «پناه جهان» را همچنانکه در بندهش آمده و در صفحات پیشین نقل کردیم، از ترس از جایی به جایی می‌برده‌اند!!!

تا حدی که ممکن بود در نگهداری آن کوتاهی نکردند. یزدگرد سوم پس از شکست نهاوند، خود بشخصه آتش مقدس ری را که مـخصوصاً مـحترم شمرده می‌شد برگرفته به مرو بـرد. اگـر هـم «ایـرانشـاه» پس از ورود مهاجرین در «سنجان» در سال ۷۱۶ برپاشده بـاشد بـاز ۱۲۳۰ سـال از عمرش می‌گذرد و هماره پریشانی و سرگشتگی خواستارانش را در کشور بیگانه نگران بود، ولی در کشاکش روزگار رنگ سرخ خـویش نـباخته، یاران را با زبان گرم به پایداری و دلگرمی پند هـمی‌داد. پس از شکست سنجان در جایی که بیشتر اقامت نموده نوساری است که مدت ۲۳۵ سال در آنجا بود. فقط دو سال، از سال ۱۷۳۳ تا ۱۷۳۶ در سورت(خاموشی و سردی) به‌سر برد... اینک ۲۰۴ سال است که در این ده استقرار یافته است. هزاران تن زردشتی از دستور و موبد و هیربد و بهدین دور آن را گرفته‌اند. زرتشتیان ایران و پارسیان هندوستان نیز به زیارت آن می‌روند. مخصوصاً ماههای اردیبهشت و آذرماه اوقات زیارت آنجاست. از سرای این «ایران خدیو»(یعنی آتشکدهٔ ایرانشاه) در بامداد و نیمروز و شام سرود اوستا از موبدان سفیدپوش بلند است. ایـرانشـاه بـا صـدها خـدّام خـود یـادآور آتشکده‌های شیز و ری و استخر با فرّوشکوه ساسانیان است.»[1]

هیچ‌کس باور می‌کند که در این قرن مردی که مدعی مقام استادی دانشگـاه است، تا این حد تجاهل کند؟ نمی‌دانم جهالت است یا تجاهل؟ اما روی استعمار سیاه با دست پروردگانش.

مزدَیَسنا و ادب پارسی

آقای دکتر محمد معین، عفی‌الله عنه و عافاه[2]، کتابی به هـمین نـام و عـنوان

---

۱. به نقل **مزدیسنا و ادب پارسی**، ص۳۵۸و۳۵۹.

۲. [هنگام نوشتن این مطالب، مرحوم دکتر معین در حال اغما بوده است. ایشان چند سال آخر عمر خود را در حال اغما به‌سر برد. البته استاد شهید بخش «کتابسوزی ایران و مصر» را بعداً در سال ۱۳۵۷ بعد از وفات مرحوم دکتر معین اضافه کرده‌اند چنانکه خود در پاورقی ص۲۷۸ متذکر شده‌اند].

نوشته‌اند و ما در بحثهای خود زیاد از آن استفاده و نقل کرده‌ایم. هدف این کتاب آنچنان که نام کتاب و مقدمهٔ نویسندهٔ کتاب حکایت می‌کند یک امر سادهٔ علمی است: نشان‌دادن انعکاس لغات مزدیسنایی و اندیشه‌های مزدیسنایی در ادبیات فارسی. از نظر کارهای علمی و ادبی، این کار، کار بسیار مفید بلکه ضروری است، ولی هدف اصلی کتاب را آقای ابراهیم پورداود که استاد راهنمای ایشان بوده و در آن‌وقت آقای دکتر معین تحت نفوذ شدید مشارٌالیه بوده‌اند، در مقدمهٔ کتاب بیان کرده است و آن اینکه روح ایرانی در طول تاریخ چند هزار سالهٔ خود حتی در دورهٔ اسلام همان روح مزدیسنایی است و هیچ عاملی نتوانسته است این روح را تحت تأثیر نفوذ خود قرار دهد. بر عکس، این روح آن را تحت تأثیر و نفوذ خود قرار داده است. مثلاً:

«دینی که از فاتحین عرب به ایرانیان رسید، در اینجا رنگ و روی ایرانی گرفته، تشیع خوانده شد و از مذاهب اهل سنت (که به عقیدهٔ پورداود، اسلام واقعی همان است) امتیاز یافت.»[1]

از نظر پورداود عامل اصلی مؤثر در روحیه‌ها اقلیم و نژاد و زبان است، و فلسفهٔ خود را مبنی بر اینکه روح ایرانی روح مزدیسنایی است بر همین اساس قرار می‌دهد. ولی همه می‌دانیم که امروز دیگر نژادی باقی نمانده که بتوان دم از نژاد زد. اختلاط اقوام ترک و مغول و عرب و حتی یونانی و هندی و غیره با اقوام قدیم ایرانی آنقدر زیاد است و امتزاجها به سبب ازدواجها به‌قدری فراوان است که احدی نمی‌تواند ادعا کند من از نظر نژاد ایرانی‌ام. مثلاً معلوم نیست خود پورداود واقعاً از نظر نژاد و تخمه به کجا وابسته است، شاید از طرف پدر فی‌المثل عرب اموی و از طرف مادر مغول چنگیزی باشد، جز خدا کسی نمی‌داند.

زبان نیز مانند نژاد است؛ بگذریم از اختلاط لغتها. زبان فارسی امروز ایران زبان قسمتی از مردم ایران قدیم است نه همهٔ مردم ایران، و با زبان قدیم ایران خصوصاً زبان اوستا از زمین تا آسمان متفاوت است.

باقی می‌ماند فقط اقلیم و منطقه که آن هم به قول خود پورداود: سرزمین کنونی ما پاره‌ای است از سرزمین بزرگ اصلی.

---

۱. مقدمهٔ پورداود بر **مزدیسنا و ادب پارسی.**

نتیجه اینکه مطابق فلسفهٔ پورداود، همهٔ معجزه‌ها در آب و خاک نهفته است و جنس و فصل روح ایرانی عبارت است از آب و خاک و هوای ایران و نه چیز دیگر. اینکه روح ایرانی را تعلیمات مزدیسنایی تشکیل می‌دهد از آن جهت است که مزدیسنا با همهٔ خرافات و اوهام که نمونه‌اش را دیدیم، معلول و مولود همین آب و خاک است.

پورداود مدعی است:

«زندگی و طرز فکر، مانند نژاد و زبان ما دنبالهٔ زندگی و اندیشه و نژاد و زبان مردمانی است که خود نیاکان ما در چند هزار سال پیش به‌شمارند.»[۱]

من می‌گویم زندگی و طرز فکر ما، مانند نژاد و زبان ما و خیلی بیشتر از نژاد و زبان ما بکلی دگرگون شده و تحول یافته است. استعداد و هوش خداداد ایرانی، خرافات ثنوی، آتش‌پرستی، هومه‌پرستی، آفتاب‌پرستی، انسان‌پرستی و هزاران چیز دیگر از این قبیل را در پرتو تعلیمات اسلامی به دور افکنده است.

پورداود از باب «الغریق یتشبّث بکلّ حشیش» به شاعران و سرایندگان ایرانی که با زبان مخصوص عرفان سخن می‌گفته‌اند و قرنهاست که خود را از خرافات نژادی و آب و خاکی نجات بخشیده و به جهان‌وطنی اسلامی خو گرفته و به تساوی نژادها ایمان آورده‌اند، خیانت می‌کند و تعبیرات عرفانی آنها را در باب می و مغ و آتش و آتشکده به عنوان اظهار تمایل آنها به خرافات گذشته و منسوخ‌شده توجیه می‌نماید، لهذا می‌گوید:

«دل یک گویندهٔ ایرانی پس از خاموش‌شدن آتشکده‌ها باز آتشکدهٔ عشق است و درمان دردش در دست پیر مغانی است که دیرگاهی است از دیار دیرین خود رخت بربسته، دیگر دست کسی به دامن وی نمی‌رسد.»

من هم می‌گویم دل یک گویندهٔ اصیل و بامعرفت ایرانی مانند حافظ و سعدی و مولوی و جامی و صدها گویندهٔ دیگر از طراز اینها و یا در درجهٔ بعد از اینها آتشکدهٔ عشق است و درمان دردش در دست پیر مغان است، ولی آتشکدهٔ عشق آن، چهاردیواری که در آنجا یک عنصر طبیعی پرستش می‌شود و برسم و برسمدان و برسمچین و طشت نه‌سوراخه آلات و ابزارش را تشکیل می‌دهد نیست؛ آتشکدهٔ

---

۱. همان.

عشق «جایی است کان را نام نیست»، و پیر مغان که گویندهٔ ایرانی درمان دردش را در دست او می‌داند، آن سفیدپوشان پنام‌بند و برسم به‌دستِ آتش زیرورو کن که وقت خود را در بیهوده‌ترین و خرافه‌ترین کارهای جهان تلف می‌کنند نمی‌باشد؛ آن پیر مغان همان سالک راه و ولیّ ارشادکننده است که ایرانی در دورهٔ اسلامی پس از آشنا شدن با مفاهیم عالیهٔ انسانی و عرفانی اسلامی با آن آشنا شده است.

اما آنها که پورداود از آنها به پیر مغان تعبیر می‌کند، قرنهاست که ایرانی به آنها تیپا زده و از محیط ایران بیرونشان افکنده است. اشتباه است که بگوییم دست کسی به دامان آنها نمی‌رسد؛ دست آنها به دامن ایران و ایرانی نمی‌رسد و اگر دست هیچ‌کس به دامان آنها نمی‌رسد، دست آقای پورداود که خوب به دامان آنها رسید؛ سالیان دراز با پول سرشار آنها که از جیب ملت ستمدیدهٔ هند در اثر سازش با استعمار انگلستان به دست آورده‌اند متنعم بود، از پشت به ملت نجیب و شریف ایران خنجر می‌زد و می‌خواست از نو دست و پای این ملت را به زنجیرهای پوسیدهٔ آتشدان و برسم و برسمچین و هومه و غیره ببندد.

متأسفانه آقای دکتر معین ـ که مورد علاقه و احترام ما هستند و در سالهای آخر سلامت ایشان که احیاناً توفیق مصاحبت دست می‌داد، ایشان را مرد دور از انصافی نمی‌دیدیم و به اصول و شعائر اسلامی علاقه‌مند می‌یافتیم ـ در این کتاب تا حدود زیادی تحت تأثیر پورداود قرار گرفته‌اند و هدف او را تعقیب کرده‌اند و احیاناً در دفاع از زردشتیگری از اسلام مایه می‌گذارند.

مثلاً در صفحهٔ ۷۶ کتاب که راجع به تاریخی یا موهوم‌بودن زردشت بحث می‌کنند می‌گویند:

«بعضی از دانشمندان مانند هوسینک فرضیه‌ای اظهار کرده‌اند مبنی بر اینکه زردشت کاملاً وجودی موهوم است(نظیر رستم و زال و اسفندیار.)»

بعد ایشان می‌گویند:

«باید دانست که موهوم بودن شخصیت فرد فرد پیامبران و پیشوایان دین از طرف اشخاص مختلف اظهار شده.»

و در پارقی می‌گویند:

«حتی راجع به عیسی و محمد صلّی الله علیه وآله.»

خیلی عجیب است که کسی واقعیت تاریخی زردشت را با رسول اکرم صلّی الله علیه وآله

مقایسه کند، یا فرضیهٔ علمی یک دانشمند را دربارهٔ زردشت به سخنی که احیاناً یک فردی (اگر چنین فردی وجود داشته است) به‌عنوان دشنام بـه مسـلمین دربـارهٔ رسول‌اکرم صلی الله علیه و آله گفته باشد مقایسه نماید.

در صفحهٔ ۲۷۳ که دربارهٔ احترام و قداست آتش بحث می‌کنند، می‌گویند:

«در ادیان آریایی مثل برهمنی و زردشتی و همچنین در کیشهای سـامی مانند یهودی و عیسوی و اسلام و حتی در میان بت‌پرستان افـریقا آتش دارای اهمیتی خاص است.»

من نمی‌دانم ایشان که در یک خانوادهٔ اصیل مسلمان بزرگ شده‌اند و خود اهل کتاب و مطالعه بوده‌اند، در کجای اسلام احترام به آتش را پیدا کرده‌اند؟ آنـچه در قرآن است این است که جن و شیطان از آتش آفریده شده‌اند و آدم از خاک؛ آدم خاکی به درگاه قرب‌الهی بار یافت و شیطان آتشی از درگاه رانده شد.

در صفحهٔ ۴۱۵ پس از بحث زیاد دربارهٔ فر ایزدی می‌گویند:

«طبق مندرجات «زامیادیشت»، «فر» فروغی است ایزدی، به دل هر که بتابد از همگنان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد، شایستهٔ تاج و تخت گردد، آسایش‌گستر و دادگر شـود و هـمواره کامیاب و پیروزمند باشد، و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند به پیامبری برگزیده شود.»

در صفحهٔ ۴۲۰ می‌گویند:

«طبق مندرجات اوستا(زامیادیشت، بندهای ۳۳، ۴۰) «فر» را به صورت مرغ و عقاب تصور می‌کردند.»

و در ذیل همین صفحه داستانی را که قبلاً نقل کردیم که چگونه فر ایزدی را در شکل یک «بره» به دنبال اردشیر می‌دواندند نقل کرده‌اند.

در عین حال در صفحهٔ ۴۱۵ برای اینکه این خرافـه را مـعقول جـلوه دهـند کوشش می‌کنند که مفهوم آن را با مفهوم کلمهٔ «سلطان» در قرآن مجید تطبیق دهند و حال آنکه کلمهٔ سلطان به هیچ‌وجه با این مفهوم خرافی منطبق نیست. سـلطان در قرآن یا به معنی «قدرت و تسلط» استعمال شده است یا به معنی «دلیل و حجت» که منشأ غلبه و قدرت و تسلط است، و حتی در مورد تسلط شیطان بر انسان نیز به‌کار

رفته است: «اِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذينَ يَتَوَلَّوْنَهُ»[۱]، و همچنین در مورد تسلط قانونی یک انسان بر یک عمل خاص نیز به کار رفته است: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً»[۲]. کوچکترین ارتباطی میان این مفهوم و مفهوم «فرهٔ ایزدی» ـ که گاهی می‌گویند فروغی است ایزدی که بر دل شخص بتابد و در پرتو آن به پادشاهی یا پیامبری رسد، و گاهی آن را به صورت عقاب یا گوسفند مجسم می‌کنند ـ وجود ندارد.

آیا بهتر نبود جناب آقای دکتر معین به همان «مزدیسنا و ادب پارسی» قناعت می‌کردند و به «مزدیسنا و ادب قرآنی» نمی‌پرداختند؟

آقای دکتر معین اصرار می‌ورزند که ثابت کنند آنچه زردشتیان کرده و می‌کنند آتش‌پرستی نیست، تنها قبله‌قراردادن آتش است، آنچنانکه مسلمین کعبه را قبله قرار می‌دهند، در صورتی که خود ایشان و هر کس دیگر می‌داند که هیچ مسلمانی در وقتی که رو به قبله می‌ایستد و نماز می‌خواند نمی‌خواهد به کعبه تعظیم کند و نمی‌خواهد از کعبه استمداد کند و استعانت بجوید و برای کعبه روحانیت و قدرت ماوراءالطبیعی قائل نیست. اساساً یک نفر مسلمان در حال نماز رو به قبله هست ولی توجهش به قبله نیست، یک نفر مسلمان در نماز مستقیماً با خدای خودش سخن می‌گوید که: «اِيّاکَ نَعْبُدُ وَ اِيّاکَ نَسْتَعينُ». برای مسلمان رو به کعبه ایستادن نظیر با جامهٔ پاک بودن و با وضو بودن و مستورالعورة بودن است، یعنی از آداب نماز است نه هدف نماز، و حال آنکه همهٔ آداب زردشتی تقدیس و تعظیم خود آتش است با اعتقاد به تأثیرات ماوراءالطبیعی آن.

از همه اسف‌انگیزتر این است که آقای دکتر معین در فصلی که تحت عنوان «می مغانه» ترتیب داده‌اند، به پیروی پورداود چنین وانمود می‌کنند که تعبیرات «می»، «مغ» و غیره همه کنایه است از علاقهٔ شاعران ایرانی به رسوم و آداب زردشتی. در آخر این فصل، قسمتی از ترجیع‌بند معروف هاتف اصفهانی را که در توحید و وحدت وجود سروده است آورده‌اند. آن ترجیع‌بند با این بیت آغاز می‌شود:

---

۱. نحل/ ۱۰۰.

۲. اسراء/ ۳۳.

ای فـــدای تـو هـم دل و هـم جـان وی نـــثار رهت هـم ایـن و هـم آن

آقای دکتر معین کلمات مورد نظر خودشان را که از نظر ایشان نشانهٔ عـلاقهٔ شاعر به رسوم قدیم است با حروف سیاه نشان می‌دهند، از آن جمله این مصراع را: «من شرمنده از مسلمانی».

آقای دکتر معین خود بهتر می‌دانند که شاعران مسلمان عرفان‌مسلک، در مقابل متظاهران به مسلمانی و ریاکاران، اصطلاحات و تعبیرات خاصی دارند؛ هرجا که زهـــد و احـــیاناً مســـلمانی را تـــخطئه مـــی‌کنند نـظرشان بـه زاهـدمآبی‌ها و مسلمان‌مآبی‌های دروغین است که در همهٔ عصرها وجود داشته و دارد و همواره سد راه اسلام و مسلمین بوده و هست. حتی شاعرانی که خود در لباس روحانیت بوده‌اند و به عالیترین مقامات اجتهاد رسیده و در مسند شرع نشسته بوده‌اند مانند شیخ بهایی[1] (که علاوه بر این جهت، یک مهاجر عرب است که به ایران آمده) و حاج ملا احمد نراقی[2] و میرزا محمدتقی شیرازی و حاج‌میرزاحبیب رضوی خراسانی و

---

۱. شیخ بهایی در غزل معروف خود که با این بیت آغاز می‌شود:

ســـاقیا بـــده جـــامی زان شـــراب روحـــانی تـــادمی بـــیاسایم زیـــن حـــجاب جسـمانی

می‌گوید:

دین و دل بـه یک دیـدن بـاختیم و خـرسندیم در قـــمار عشـــق ای دل کـی بـود پشـیمانی؟
ســـجده بـــر بـــتی دارم راه مســـجدم مـــنما کـــافر ره عشـــقم مـــن کـــجا، مســـلمانی؟
ما ز دوست غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم حـــور وجـــنت ای زاهـــد بـر تـو بـاد ارزانـی
زاهـــدی بـــه مـــیخانه سرخـرو ز مـی دیـدم گـــفتمش مـــبارک بـــاد ارمـــنی مســـلمانی
خـــانهٔ دل مـــا را از کـــرم عـــمارت کـــن پیش از آنکه ایـن خـانه رو نـهد بـه ویـرانـی

۲. نراقی مجتهد معروف قرن سیزدهم که به «صفایی» متخلص‌بوده، می‌گوید:

خـــوشا حـــال کســـی کـــاندر ره عشـــق ســـری دربـــاخت یـــا جـــانی فـــدا کـــرد
در مـــــیخانه بـــــر رویـــــم گشـــــادند مگـــــر مـــــیخواره‌ای بـــر مـــن دعـــا کـــرد
صـــــفایی تـــــا مـــــرید مـــی‌کشان شـــد عـــــبادتهای پـــــیشین را قـــــضا کـــــرد

و هم او می‌گوید:

تـــــا مـــــغبچگان مـــــقیم دیـــــرند در دیـــــر مـــــغان مـــــرا مـــــقام است
آن آیـــــه کـــــه مـــــنع عشـــــق دارد واعـــــظ! بـــــنما بـــــه مـــن کـــدام است؟
وان مـــــی کـــــه بـــــه دوست ره نـــــماید آخـــــر بـــــه کـــــدام دیـــن حـــرام است؟
گـــــفتیم بســـــی ز عشـــــق و گـــــفتند ایـــــن قـــــصه هـــــنوز نـــــاتمام است
از خـــــانهٔ مـــــا نـــــهفته راهـــــی است تـــــا مـــــنزل او کـــــه یک دوگـــــام است
در مـــــیکده زان شـــــــده صـــــفایی کـــــاین مـــــدرسه مـــــنزل عـــــوام است

مرحوم نراقی بانی مدرسه و مؤسس حوزهٔ علمیه علوم دینیه بوده است. در این حال می‌گوید:

حاج شیخ محمدحسین اصفهانی و علامهٔ طباطبایی از این‌گونه تعبیرات دارند. این مطلب کجا و مدعای پورداود و آقای دکتر معین کجا!

بعلاوه، هاتف اصفهانی که به شعرش تمسک شده، در همان ترجیع‌بند صریحاً می‌گوید که مقصود عارفان از این تعبیرات یک سلسله معانی دیگر است و این تعبیرات را نباید به مفهوم ظاهری آنها حمل کرد. می‌گوید:

هاتف، ارباب معرفت که گهی / مست خوانندشان و گه هشیار
از دف و چنگ و مطرب و ساقی / وز می و جام و ساقی و زنّار
قصد ایشان نهفته‌اسراری است / که به ایما کنند گاه اظهار

با این تصریح چگونه ممکن است تعبیرات شاعر را حمل به مفهوم ظاهری‌اش بنماییم؟

گذشته از این، این تعبیرات مجازی و این اصطلاحات منحصر به می و مغ و آتشکده که از اصطلاحات زرتشتیان است نیست؛ اگر منحصر به اینها بود جای این تردید بود که چرا گویندگان ایرانی فارسی‌زبان برای معانی عرفانی خود این کلمات را انتخاب کرده‌اند؟ آیا این کار نشانهٔ علائق آنها به رسوم و سنن کهن این سرزمین است؟

این گویندگان کلماتی از قبیل: بت، ترسا، دیر، چلیپا(صلیب)، شطرنج، نرد و غیره نیز در اصطلاحات خویش فراوان آورده‌اند؛ پس لازم است این کلمات را نشانهٔ علائق این گویندگان به بت‌پرستی و مسیحیت و قماربازی بدانیم!!

در چند سال پیش یکی از نویسندگانی که گرفتار چنین اندیشه‌هایی بوده است، استدلال کرده بود که غزل معروف حافظ که با این بیت آغاز می‌شود:

بلبل زشاخ سرو به گلبانگ پهلوی / می‌خواند دوش درس مقامات معنوی

نشانهٔ احساسات ملی شاعر است و شاعر به یاد گذشته افتاده، آن وقتی که هنوز اسلام به ایران نیامده بود و زبان پهلوی زبان رایج و دین زردشتی دین رسمی بود. شاعر خواسته است به این وسیله تمایل خویش را به رسوم و سنن و آیین پیش از اسلام ابراز نماید.

در حیرتم آیا ز چه رو مدرسه کردند / جایی که در آن میکده بنیاد توان کرد؟

یک نویسندهٔ ماتریالیست[۱] جواب داده بود: «اگر چنین است، پس شعر بعدی که می‌گوید:

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل | تا از درخت نکتهٔ توحید بشنوی

نشانهٔ علاقهٔ شاعر به یهودیگری است، و شعر دیگری که در همین غزل است و می‌گوید:

این قصهٔ عجب شنو از بخت واژگون | ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

نشانهٔ علاقهٔ شاعر به مسیحیت است.»

بدون شک این اصطلاحات و تعبیرات رمز یک سلسله معانی عرفانی است و ربطی به علاقهٔ گوینده به مذهب زردشتی یا مسیحی یا یهودی ندارد.

شمس‌الدین مغربی، شاعر عارف‌مسلک معروف (درگذشته در قرن نهم هجری) که از این اصطلاحات، فراوان به کار می‌برد، در دیباچهٔ دیوان خود می‌گوید:

اگر بینی در این دیوان اشعار | خرابات و خراباتی و خمّار
بت و زنّار و تسبیح و چلیپا | مغ و ترسا و گبر و دیر و مینا
شراب و شاهد و شمع و شبستان | خروش و بربط و آواز مستان
می و میخانه و رند خرابات | حریف و ساقی و نرد و مناجات
نوای ارغنون و نالهٔ نی | صبوح و مجلس و جام پیاپی
خم و جام و سبوی می‌فروشی | حریفی‌کردن اندر باده‌نوشی
ز مسجد سوی میخانه دویدن | در آنجا مدتی چند آرمیدن
گرو کردن پیالهٔ خویشتن را | نهادن بر سر می جان و تن را
گل و گلزار و سرو و باغ و لاله | حدیث شبنم و باران و ژاله
خط و خال و قد و بالا و ابرو | عذار و عارض و رخسار و گیسو
لب و دندان و چشم شوخ و سرمست | سر و پا و میان و پنجه و دست
مشو زنهار از این گفتار در تاب | برو مقصود از آن گفتار دریاب
مپیچ اندر سر و پای عبارت | اگر هستی ز ارباب اشارت
نظر را نغز کن تا نغز بینی | گذر از پوست کن تا مغز بینی
نظر گر بر نداری از ظواهر | کجا گردی ز ارباب سرائر

۱. دکتر ارانی، در جزوهٔ **عرفان و اصول مادی**.

چو هر یک را از این الفاظ جانی است   به زیر هر یک از اینها جهانی است
تو جانش را طلب از جسم بگذر   مسمّیٰ جوی باش از اسم بگذر
فرو مگذار چیزی از دقایق   که تا باشی ز اصحاب حقایق

از همهٔ اینها گذشته، این تعبیرات اختصاص به گویندگان ایرانی و فارسی‌زبان ندارد؛ گویندگان فارسی‌زبان هندی و همچنین گویندگان عرب و عرب‌زبان عارف‌مشرب، از قبیل ابن‌الفارض مصری و محیی‌الدین عربی اندلسی نیز چنین تعبیرات و اصطلاحاتی دارند. هیچ عاقلی نمی‌تواند ادعا کند که تعبیرات اینها دربارهٔ می و غیره یادآور علائق آنها به مراسم زردشتیان است.

گذشته از همهٔ اینها، تشبیه واردات قلبی و معارف افاضی و اشراقی و لذتها و بهجتهای حاصله از آن به شراب، در قرآن و نهج‌البلاغه نیز آمده است. قرآن کریم در سورهٔ مبارکهٔ دهر می‌فرماید: «وَسَقٰيهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهوراً»[1] یعنی پروردگار «ابرار» با شرابی بسیار پاک و پاک‌کننده آنها را سیراب می‌کند، شرابی که به قول مفسرین پیوند انسان را از هر چیز جز خدا می‌برد و او را تنها به خداوند متصل می‌سازد. در نهج‌البلاغه گروهی از اهل معنی چنین توصیف می‌شوند: «وَيُغْبَقونَ كَأْسَ الْحِكْمَةِ بَعْدَ الصَّبوحِ»[2] یعنی همانا شامگاهان پس از بامدادان بادهٔ حکمت سر می‌کشند. لغت می‌گوید که «غبوق» پیمانهٔ شام و «صبوح» پیمانهٔ صبحگاهان است. آقای دکتر معین چه نظر می‌دهند؟ آیا همهٔ اینها را نشانهٔ علائق گویندگان آنها به «می مغانه» و آداب و رسوم کهن زرتشتیان می‌دانند؟!

آقای دکتر معین در صفحهٔ ۱۳ کتاب خود سخن مغرضانهٔ سرجان ملکم را نقل می‌کنند مبنی بر اینکه «پیروان پیامبر عربی شهرهای ایران را با خاک یکسان ساختند، آتشکده‌ها را سوختند، موبدان را از دم تیغ گذرانیدند، کتابها و کسانی که کتابها در اختیارشان بود از بین بردند، موبدان را مجوس و ساحر می‌دانستند و کتب ایشان را کتب سحر می‌خواندند».

آقای دکتر معین بهتر از سرجان ملکم از مآخذ تاریخ اسلام اطلاع دارند، و از همه بهتر می‌دانند که این اراجیف ساختهٔ شخص سرجان ملکم است و در هیچ سند

---

۱. دهر/۲۱.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۴۸.

تاریخی پیدا نمی‌شود و جای تأسف است که باز هم این کلمات را که تأثیر سوء آنها در ایجاد بدبینی به اسلام در جوانان بی‌خبر از تاریخ اسلام و ایران بر کسی پوشیده نیست نقل می‌کنند.

آقای دکتر معین در صفحهٔ ۲۲ که می‌خواهند زردشتیان را در دورهٔ اسلامی خیلی مظلوم جلوه دهند، چنین می‌گویند:

«گروه دیگر که با حفظ آیین مزدیسنا در میهن خویش باقی ماندند، ناچار متحمل رفتارهای خشن و ناشایست ملت غالب و هم‌میهنان خود گردیده، همواره مورد تحقیر و اهانت و مجبور به نهفتن عقاید و آیین اجدادی خویش بودند و در اجرای آداب و مراسم دین، آزادی نداشتند و روزگار به تلخی می‌گذرانیدند. مؤلف تاریخ سیستان گوید: زیادبن‌ابیه ربیع را معزول کرد از سیستان و عبدالله‌بن ابی‌بکره را به سیستان فرستاد(در سال ۵۱ هجری) و او را فرمان داد که چون آنجا شوی شاپور(کذا) همهٔ هربدان را بکش و آتشهای گبرکان برافکن. پس او به سیستان شد بر این جمله و دهاقین و گبرکان سیستان قصد کردند که عاصی گردند بدین سبیل.»

آقای دکتر معین داستان را تا همین‌جا نقل می‌کنند و تتمه‌اش را در اینجا نقل نمی‌کنند. ایشان این شاهد تاریخی را برای این مدعا می‌آورند که زردشتیان در اجرای مراسم دینی آزادی نداشتند و مجبور بودند که عقاید و آیین اجدادی خویش را مخفی کنند.

تتمهٔ این تاریخچه که خود ایشان در جای دیگر کتابشان[1] نقل کرده‌اند، این است که مسلمانان سیستان با این فرمان زیاد به مخالفت برخاستند و گفتند این فرمان برخلاف سیرت پیغمبر و خلفای راشدین است و بر ضد تعلیمات اسلامی است. مسأله به خود خلیفه که در شام بود ارجاع شد. جواب آمد که زردشتیان «معاهد» می‌باشند و خون و مال معاهد محترم است و کسی حق تعرض به آنها را ندارد.

نیز خود آقای دکتر معین در جای دیگر کتاب خود[2] از همان تاریخ سیستان نقل

---

۱. ص ۴۶۳.
۲. ص ۲۷.

می‌کنند که در سال ۴۶ هجری (پنج سال قبل از این واقعه) «ربیع الحارثی بیامد به سیستان و سیرتهای نیکو نهاد و مردمان را[1] جبر کردند تا علم و قرآن و تفسیر آموختند و داد و عدل فرو نهاد و بسیار گبرکان مسلمان گشتند از نیکویی سیرت او».

آری، این بوده حال زردشتیان در زمان خلفای راشدین و در زمان معاویه در وقتی که ربیع‌الحارثی حکومت می‌کرده است. هنگامی که زیاد ستمگر تصمیم ظالمانه‌ای می‌گیرد با عکس‌العمل شدید مسلمانان روبرو می‌شود و خلیفهٔ ستمگر وقت هم که خود را با مخالفت مسلمانان مواجه می‌بیند، حکم عامل خود را نقض و نظر مسلمانان را تأیید می‌کند.

علیهذا دیگر چه جای گریه و زاری و نقل قسمتی از تاریخچه و ترک قسمتی دیگر و ادعای این که زردشتیان مجبور بودند عقاید خویش را نهفته دارند؟!

ما منکر مظالم امویان نیستیم، ولی این مظالم نسبت به مظالمی که قبلاً ایرانیان از طرف حکام خود می‌دیدند چیزی نبود. ثانیاً امویان لبهٔ تیز تیغ خود را متوجه آل‌علی کرده بودند که آنها را رقبای خود می‌دانستند و از جانب آنها احساس خطر می‌کردند. قطعاً زردشتیان در حکومت اموی از پیروان و دوستان اهل‌بیت وضع بهتری داشته‌اند.

البته سیاست امویان یک سیاست نژادی بود و حکومت آنها حکومت عربی بود نه اسلامی؛ میان عرب و غیرعرب تبعیض قائل می‌شدند، ولی این تبعیض میان عرب و غیرعرب بود یعنی حتی میان یک مسلمان عرب با مسلمان غیرعرب تفاوت قائل می‌شدند و به مذهب کاری نداشتند؛ زردشتیان اگر به شرایط معمول اهل ذمّه عمل می‌کردند در امنیت بودند.

زردشتیان در دورهٔ عباسیان آزادی کامل به‌دست آوردند، با ائمه علیهم‌السلام و علمای مسلمین در اطراف عقاید اسلامی و زردشتی به مباحثه و مجادله و مبارزهٔ قلمی می‌پرداختند. قبلاً در بخش اول این کتاب نقل کردیم که گرایش عمدهٔ ایران از زردشتیگری به اسلام و ویرانی آتشکده‌ها و ساختن مساجد به‌جای آنها در قرونی واقع شده که ایران استقلال سیاسی داشته و نفوذ عرب قطع شده بود و افرادی ایرانی

---

۱. یعنی مسلمانان را.

و آریانژاد بر ایران حکومت می‌کردند.

در کتاب تمدن ایرانی تألیف جمعی از خاورشناسان، مقالهٔ «مقاومت و ادامهٔ حیات دین زرتشت»[1] به قلم پ. ژ. مناشه می‌نویسد:

«شکست و انقراض دولت ساسانی به دست اعراب مسلمان نتوانست مایهٔ خفقان روح ایرانی شود و آیین زردشتی را نیز به‌صورت قطعی و کامل نابود نکرد. ایرانیان بقایای تمدن تلطیف‌شده و پرورده‌ای به اسلام تحویل دادند که بر اثر حیاتی که این مذهب در آن دمید جان تازه گرفت.

... ایران به یکبار مسلمان نشد و مردم تمام نواحی آن در یک موقع دین اسلام را نپذیرفتند و مقاومتی را که مذهب زردشتی در مقابل آن به‌خرج داد نمی‌توان نادیده گرفت.»

پ. ژ. مناشه پس از بحثی دربارهٔ اینکه مسلمین، مجوس را در زمرهٔ اهل کتاب می‌شمردند، می‌گوید:

«مورخین و جغرافی‌نویسان عرب که در این مورد مأخذ اساسی ما هستند، شهرهای متعددی را که هنوز در قرن سوم و چهارم هجری در آنها آتشکده‌هایی وجود داشته است نام می‌برند. پس اگر چنین آتشکده‌هایی وجود داشته قطعاً روحانیونی هم برای اعمال و مراسم مذهبی در آن بوده‌اند که لزوماً به اندازهٔ کافی از رسوم مذهبی اطلاع داشته‌اند. ضمناً طرز زندگی زردشتیان ایجاب می‌نمود که افرادی برای تعلیم قوانین و اصول مذهب با مقام نیم‌مذهبی وجود داشته باشد. بنابراین، تقسیمات طبقاتی دین زرتشت حفظ شد و ما خواهیم دید که این تقسیمات طبقاتی نزد اقلیت زردشتی و کسانی که مردد بودند تا کدامیک از آن دو مذهب را بپذیرند فعالیت قابل‌توجهی به‌خرج داد. در قرن سوم هجری مذهب زرتشت شروع به یک نوع مبارزهٔ قلمی نمود.»

---

۱. ص ۲۴۷.

نظام اجتماعی

برای آنکه تأثیر اسلام را در ایران بررسی کنیم، لازم است نظام اجتماعی آن‌روز ایران را که اسلام دگرگون ساخت و نظام دیگری را حاکم کرد نیز بررسی نماییم.

جامعهٔ اجتماعی ایران ساسانی جامعهٔ طبقاتی و صنفی بوده و اصول و نظامات طبقاتی به شدیدترین وجهی در آن اجرا می‌شده است.

البته نظام طبقاتی را ساسانیان اختراع نکردند، بلکه از دورهٔ هخامنشیان و اشکانیان معمول و مجری بوده است[1]. ساسانیان این نظام را تجدید و تأیید و تقویت کردند.

مسعودی در مروج‌الذهب[2] می‌نویسد:

«اردشیربن بابک سرسلسلهٔ ساسانیان مردم را هفت طبقه قرار داد.»

هم او در التنبیه‌والاشراف[3] می‌نویسد:

«چون در جریان کار ضحاک، کاوه که آهنگری بیش نبود توانست ملک ضحاک را واژگون سازد، اردشیر در فرمان معروف خود پادشاهان پس از خویش را از خطری که از ناحیهٔ طبقهٔ عوام پیش می‌آید برحذر داشت.»

در کامل ابن اثیر می‌خوانیم که:

«هنگامی که لشکر مسلمین و سپاه ایران در قادسیه به هم رسیدند، رستم فرخزاد، زهرةبن عبدالله را که به‌عنوان مقدمةالجیش مسلمین پیشاپیش آمده و با جماعت خود اردو زده بود به حضور خود طلبید و منظورش این بود بلکه با نوعی مصالحه کار را تمام کند که به جنگ نکشد. به او گفت: شما مردم عرب همسایگان ما بودید و ما به شما احسان می‌کردیم و از شما نگهداری می‌نمودیم و چنین و چنان می‌کردیم. زهرةبن‌عبدالله گفت: امروز وضع ما با اعرابی که تو می‌گویی فرق کرده است. هدف ما با هدف آنها

۱. رجوع شود به **تاریخ ایران باستان**، تألیف مشیرالدوله، چاپ جیبی، جلد ششم، صفحهٔ ۱۵۰۰ و جلد نهم، صفحهٔ ۲۶۸۴ . ایضاً **تاریخ ایران**، تألیف مشیرالدولة، صفحات ۱۶و۱۲۳و۲۴۰ .

۲. ج ۱/ص۱۵۲ .

۳. ص۷۶ .

دوتاست؛ آنها به خاطر هدفهای دنیوی به سرزمینهای شما می‌آمدند و ما به خاطر هدفهای اخروی. ما همچنان بودیم که تو وصف کردی، تا خداوند پیامبر خویش را در میان ما مبعوث فرمود و ما دعوت او را اجابت کردیم. او به ما اطمینان داد که هر که این دین را نپذیرد خوار و زبون خواهد شد و هر که بپذیرد عزیز و محترم خواهد گشت. رستم گفت: دین خودتان را برای من توضیح بده گفت: پایهٔ اساسی‌اش اقرار به وحدانیت خدا و رسالت محمد است. گفت: نیک است، دیگر چی؟ گفت: دیگر آزاد ساختن بندگان خدا از بندگی بندگان، برای اینکه بندهٔ خدا باشند نه بندهٔ بندهٔ خدا. گفت: نیک است و دیگر چی؟ گفت: دیگر اینکه همهٔ مردم از یک پدر و مادر(آدم و حوا) زاده شدند و همه با هم برادر و برابرند. گفت: این هم بسیار نیک است.

سپس رستم گفت: حالا اگر اینها را پذیرفتیم، بعد چه می‌کنید؟ حاضرید برگردید؟ گفت: آری به خدا قسم، دیگر جز برای تجارت و یا احتیاجی دیگر نزدیک شهرهای شما هم نخواهیم آمد. رستم گفت: سخنت را تصدیق می‌کنم اما متأسفم که باید بگویم از زمان اردشیر رسم بر این است که به طبقات پست اجازه داده نشود دست به کاری که مخصوص طبقات عالیه و اشراف است بزنند، زیرا اگر پا از گلیم خویش درازتر کنند مزاحم طبقات اشراف می‌شوند. زهرةبن‌عبدالله گفت: بنابراین ما از همهٔ مردم برای مردم بهتریم. ما هرگز نمی‌توانیم با طبقات پایین آنچنان رفتار کنیم که شما می‌کنید. ما معتقدیم امر خدا را در رعایت طبقات پایین اطاعت کنیم و اهمیت ندهیم به اینکه آنها امر خدا را دربارهٔ ما اطاعت می‌کنند یا نمی‌کنند.»[۱]

محققین و مورخین غربی که به منابع مختلف تاریخی از یونانی و رومی و سریانی و ارمنی و عربی دست یافته‌اند ـ بعلاوه حفریات اخیر کمک فراوانی در کشف حقایق تاریخی به آنها کرده است ـ اتفاق‌نظر دارند که نظام طبقاتی ایران ریشهٔ قدیمی‌تر دارد. کریستن‌سن که به همهٔ این منابع دست داشته و مدت سی‌سال

---

۱. **کامل** ابن اثیر، ج ۲ / ص ۳۱۹و ۳۲۰.

در تاریخ ایران در زمان ساسانیان کار کرده است و شاید تاکنون هیچ‌کس به پای او نرسیده باشد، در مقدمهٔ کتاب[۱] و همچنین در فصل دوم کتاب خود[۲] مفصل دراین‌باره بحث می‌کند. طالبان می‌توانند به آن مراجعه نمایند.

کریستن‌سن مدعی است که اصطلاح متداول مورخین اسلامی تحت عنوان «العظما» و «اهل‌البیوتات» و «الاشراف» که از شخصیتهای آن عهد و یا دوره‌های بعد یاد شده است، ترجمهٔ ادبی کلمات پهلوی: «واسپوهران» و «ازاذان» و «بزرگان» است[۳].

ما بحث خود را با استفاده از تحقیقات کریستن‌سن و دیگران به نظامات اجتماعی ایران در زمان ساسانیان اختصاص می‌دهیم.

کریستن‌سن در فصل هفتم کتاب خود، تحت عنوان «نهضت مزدکیه»، احوال اجتماعی ایرانیان ، طبقات جامعه، خانواده، حقوق مدنی ایران را به عنوان مقدمه مورد بحث قرار می‌دهد. می‌گوید:

> «جامعهٔ ایرانی بر دو رکن قائم بود: مالکیت و خون(نژاد). بنا بر نامهٔ «تنسر» حدودی بسیار محکم، نجبا و اشراف را از عوام‌الناس جدا می‌کرد. امتیاز آنان به لباس و مرکب و سرای و بستان و زن و خدمتکار بود... بعلاوه، طبقات از حیث مراتب اجتماعی درجاتی داشتند؛ هر کس را در جامعه درجه و مقامی ثابت بود. و از قواعد محکم سیاست ساسانیان یکی این را باید شمرد که هیچ‌کس نباید خواهان درجه‌ای باشد فوق آنچه به مقتضای نسب به او تعلق می‌گیرد... قوانین مملکت حافظ پاکی خون خاندانها و حفظ اموال غیرمنقول آنان بود. در فارسنامه عبارتی است که ظاهراً مأخوذ از «آیین نامگ» عهد ساسانیان است: «عادت ملوک فرس و اکاسره آن بودی کی از همهٔ ملوک اطراف چون صین و روم و ترک و هند دختران ستدندی و پیوند ساختندی و هرگز هیچ دختر بدیشان ندادندی، دختران را جز با کسانی که از اهل‌بیت ایشان بودند مواصلت نکردندی». نام خانواده‌های بزرگ را در دفاتر ثبت می‌کردند. دولت حفظ آن را

---

۱. صفحات ۲۹ـ۳۶ از ترجمهٔ فارسی.

۲. صفحات ۱۱۷ـ۱۶۱.

۳. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۳۹ـ۳۴۱.

عهده‌دار بود و عامه را از خریدن اموال اشراف منع می‌کرد. با وجود این قهراً بعضی خانواده‌های نجیب به‌مرور زمان منقرض می‌شدند... در میان طبقات عامه تفاوتهای بارزی بود. هر یک از افراد مقامی ثـابت داشت و کسی نمی‌توانست به حرفه‌ای مشغول شود مگر آنچه از جانب خدا برای آن آفریده شده بود.»[۱]

آقای سعید نفیسی می‌گوید:

«از اختلافات دینی و طریقتی که بگذریم، چیزی که بیش از همه در میان مردم ایران نفاق افکنده بود امتیاز طبقاتی بسیار خشنی بود که ساسانیان در ایران برقرار کرده بودند و ریشهٔ آن در تمدنهای(ایرانی) پیشین بوده، اما در دورهٔ ساسانی بر سختگیری افزوده بودند. در درجهٔ اول هفت خانوادهٔ اشراف و پس از ایشان طبقات پنجگانه امتیازاتی داشتند و عامهٔ مردم از آن محروم بودند. تقریباً مالکیت انحصار به آن هفت خانواده(هفت فامیل) داشت. ایران ساسانی که از یک سو به رود جیحون و از سوی دیگـر بـه کوههای قفقاز و رود فرات می‌پیوست، ناچار حدود صـدوچهل مـیلیون جمعیت داشته است. اگر عدهٔ افراد هر یک از هفت خاندان را صدهزار تن بگیریم، شمارهٔ ایشان به هفتصد هزار نفر می‌رسد، و اگر فرض کنیم کـه مرزبانان و دهگانان که ایشان نیز تا اندازه‌ای از حـق مـالکیت بـهره‌مند بوده‌اند نیز هفتصد هزار نفر می‌شده‌اند، تقریباً از این صدوچهل مـیلیون، یک میلیون‌ونیم حق مالکیت داشته و دیگران همه از ایـن حـق طـبیعی خداداد محروم بوده‌اند. ناچار هر آیین تازه‌ای که این امتیازات ناروا را از میان می‌برد و برابری فراهم می‌کرد و به این میلیونها مردم نـاکـام حـق مالکیت می‌داد و امتیازات طبقاتی را از میان می‌برد، همهٔ مردم با شور و هیجان بدان می‌گرویدند.»[۲]

در شاهنامهٔ فردوسی که منابعش همه ایرانی و زردشتی است، داستان معروفی آمده است که به‌طور واضح نظام طبقاتی عجیب و طبقات بسته و مقفّل آن دوره را

---

۱. همان، صفحات ۳۳۹ـ۳۴۱.

۲. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص ۲۴و۲۵.

نشان می‌دهد؛ نشان می‌دهد که تحصیل دانش نیز از مختصات طبقات ممتاز بوده است.

می‌گوید در جریان جنگهای قیصر روم و انوشیروان، قیصر به طرف شامات که در آن وقت در تصرف انوشیروان بود قشون کشید، و سپاه ایران به مقابله پرداخت. در اثر طول‌کشیدن مدت، خزانهٔ ایران خالی شد. انوشیروان با بوذرجمهر مشورت کرد. قرار بر این شد که از بازرگانان قرضه بخواهند. گروهی از بازرگانان دعوت شدند. در آن میان یک نفر «موزه فروش» بود که از نظر طبقاتی چون کفشگر بود، از طبقات پست به‌شمار می‌آمد. گفت: من حاضرم تمام قرضه را یکجا بدهم، به‌شرط اینکه اجازه داده شود یگانه کودکم که خیلی مایل است درس بیاموزد به معلم سپرده شود.

بدو کفشگر گفت کاین من دهم — سپاسی ز گنجور بر سر نهم
بدو کفشگر گفت کای خوب چهر — نرنجی بگویی به بوذرجمهر
که اندر زمانه مرا کودکی است — که بازار او بر دلم خوار نیست
بگویی مگر شهریار جهان — مرا شاد گرداند اندر نهان
که او را سپارم به فرهنگیان — که دارد سر مایه و هنگ آن
فرستاده گفت این ندارم به رنج — که کوتاه کردی مرا راه گنج
بیامد بر شاه بوذرجمهر — که ای شاه نیک اختر خوب چهر
یکی آرزو کرد موزه فروش — اگر شاه دارد به گفتار گوش
فرستاده گفتا که این مرد گفت — که شاه جهان با خرد باد جفت
یکی پور دارم رسیده به جای — به فرهنگ جوید همی رهنمای
اگر شاه باشد بدین دستگیر — که این پاک‌فرزند گردد دبیر
به یزدان بخواهم همی جان شاه — که جاوید بادا سزاوار گاه
بدو گفت شاه ای خردمند مرد — چرا دیو چشم تو را خیره کرد؟!
برو همچنان بازگردان شتر — مبادا کزو سیم خواهیم و زر
چو بازارگان‌بچه گردد دبیر — هنرمند و با دانش و یادگیر
چو فرزند ما برنشیند به تخت — دبیری ببایدش پیروز بخت
هنر یابد ار مرد موزه فروش — سپارد بدو چشم بینا و گوش
به دست خردمند مرد نژاد — نماند جز از حسرت و سرد باد

بـه‌ما بـر پس از مـرگ نـفرین بـود / چـو آیـین ایـن روزگـار ایـن بـود
هـم اکـنون شـتر بـازگردان بـه راه / درم خـواه و از مـوزه‌دوزان مـخواه
فـرستاده بـرگشت و شـد بـا درم / دل کـفشگر زان درم پـر ز غـم[۱]

کریستن‌سن می‌گوید:

«به‌طور کلی بالارفتن از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر مجاز نبود، ولی گاهی استثناء واقع می‌شد، و آن وقتی بود که یکی ازآحاد رعیت اهلیت و هنر خاصی نشان می‌داد. در این صورت بنا بر نامهٔ «تنسر» آن را(باید) بر شهنشاه عرضه کنند، بعد تجربت موبدان و هرابذه و طول مشاهدات، تا اگر مستحق بدانند به غیرطایفه الحاق فرمایند... مردمان شهری نسبتاً وضع خوبی داشتند. آنان هم مانند روستاییان مالیات سرشماری می‌پرداختند ولی گویا از خدمات نظامی معاف بودند و به‌وسیلهٔ صناعت و تجارت صاحب مال و جاه می‌شدند. اما احوال رعایا به‌مراتب از آنان بدتر بود، مادام‌العمر مجبور بودند در همان قریه ساکن باشند و بیگاری انجام دهند و در پیاده‌نظام خدمت کنند. به قول آمیانوس مارسلینوس: «گروه گروه از این روستاییان پیاده از پی سپاه می‌رفتند. گویی ابدالدهر محکوم به عبودیت هستند، به هیچ‌وجه مزدی و پاداشی به آنان نمی‌دادند»... در باب احوال رعایایی که در زیر اطاعت اشراف و ملّاک بوده‌اند اطلاع بیشتری نداریم. آمیانوس گوید: «اشراف مزبور خود را صاحب‌اختیار جان غلامان و رعایا می‌دانستند». وضع رعایا در برابر اشراف و ملاک به هیچ‌وجه با احوال غلامان تفاوتی نداشت... با وجود این، نظر به اهمیت فوق‌العاده‌ای که زراعت در دین زردشت داشته، چنانکه کتابهای مقدس در ستایش این کار مبالغه کرده‌اند، مسلّم است که حقوق قانونی زارعین از روی کمال دقت معین بوده است. چندنسک از نسکهای اوستا محتوی قواعد و احکامی در این خصوص بوده‌اند.»[۲]

ایضاً می‌گوید:

---

۱. **شاهنامه** فردوسی، چاپ سازمان کتابهای جیبی، جلد ششم، صفحات ۲۵۸ـ۲۶۰.
۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۴۳ـ۳۴۶.

«اطلاعاتی که راجع به جامعهٔ ایرانی می‌توانیم از منابع قدیمه استخراج کنیم، هر چند ناقص و پراکنده است ولی ما را با یک جامعه آشنا می‌کند که نیروی ذاتی و استحکام باطنی آن مبتنی بر علائق عمیق و عتیقی بود که راجع به پیوند خلل‌ناپذیر دودمانی داشت. قوانین را برای پاسبانی خانواده(خون = نژاد) و دارایی(مالکیت) وضع کرده بودند و به این وسیله می‌خواستند امتیاز طبقات را با دقت هر چه تمامتر حفظ کنند...»[۱]

کریستن‌سن در فصل هشتم کتاب خویش نیز نمونه‌ها و دلایل و قرائنی برای زندگی خشن طبقاتی آن‌روز ذکر می‌کند[۲].

دومزیل نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «طبقات اجتماعی ایران قدیم» توضیحاتی در این زمینه داده است[۳].

مسألهٔ تعلیمات عمومی و روحانیت دینی که با هم مربوط بوده‌اند وضع خاصی داشته است.

سعید نفیسی می‌گوید:

«در این دوره طبقهٔ روحانیان در ایران برتری کامل در همهٔ شؤون اجتماعی داشتند. روحانیان به سه دسته تقسیم می‌شدند: نخست موبدان بودند... سرکردهٔ موبدان به عنوان موبدان موبد یا موبد موبدان در پایتخت، اول شخص مملکت و دارای اختیارات نامحدود بوده است... پس از موبدان طبقهٔ هیربدان بودند که قضاوت و تعلیم و تربیت فرزندان، سپرده به ایشان بوده است، و در این دوره تعلیم و تربیت و فراگرفتن علوم متداول انحصار به موبدزادگان و نجیب‌زادگان داشته و اکثریت نزدیک به اتفاق فرزندان ایران از آن محروم بوده‌اند. پس از هیربدان، طبقهٔ آذربدان بودند که حکم متولیان و خادمان آتشکده‌ها و موقوفات بسیار آنها را داشته‌اند و وظیفهٔ ایشان نخست نگهداری آتشهای مقدس هر آتشکده‌ای و سپس شستشو و پاکیزه‌نگاهداشتن محوطهٔ آتشکده و اداره کردن مراسم دینی مانند نمازها و جشنهای کستی‌بندان برای کودکان و زناشوییها و مراسم

---

۱. همان، ص ۳۵۹.

۲. رجوع شود به صفحات ۳۸۸و ۳۹۰و ۴۲۵و ۴۲۶و ۵۳۲ همان کتاب.

۳. کتاب **تمدن ایرانی**، ص ۵۱ ـ ۵۶ .

مردگان بوده است...»[۱]

□

بحث دیگر دربارۀ نظامات اجتماعی ایران مربوط است به رژیم حکومت ساسانیان. حکومت ساسانیان استبدادی محض بوده است. آنان خود را آسمانی‌نژاد و مظهر خدا می‌دانستند و از مردم به کمتر از سجده راضی نمی‌شدند، و مردم با این وضع خو گرفته بودند. کسانی که بخواهند از این نظر جامعۀ ایرانی آن‌روز را مطالعه کنند می‌توانند رجوع کنند به کتابهای: تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد اول، ترجمۀ آقای علی پاشاصالح[۲] و کتاب تمدن ایرانی، تألیف جمعی از خاورشناسان، ترجمۀ دکتر بهنام[۳] و تاریخ اجتماعی ایران، تألیف سعید نفیسی، جلد دوم[۴] و مخصوصاً ایران در زمان ساسانیان، تألیف کریستن‌سن محقق دانمارکی، ترجمۀ رشید یاسمی[۵].

ما فعلاً مقتضی نمی‌بینیم دراین‌باره بحثی بکنیم. بعداً در بخش «خدمات ایران به اسلام» اندکی دراین‌باره بحث خواهیم کرد.

نظام خانوادگی

«در دورۀ ساسانی چیزی که بیش از همه دستخوش تصرف و ناسخ و منسوخ و جرح و تعدیل موبدان بود «حقوق شخصی» است. مخصوصاً احکام نکاح و ارث به اندازه‌ای پیچیده و مبهم بود که موبدان هر چه می‌خواستند می‌کردند و در این زمینه اختیاراتی داشتند که در هیچ شریعتی به روحانیان نداده‌اند.»[۶]

تعدد زوجات در دورۀ ساسانی جاری و معمول بوده است. زردشتیان عصر اخیر در صدد انکار این اصل هستند ولی جای انکار نیست، همۀ مورخین نوشته‌اند،

۱. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۲۵و۲۶.
۲. صفحات ۱۴۲و۱۹۲و۱۹۳.
۳. صفحات ۱۸۹ـ۱۹۴.
۴. ص۱۶.
۵. صفحات ۴، ۱۱۲، ۱۴۶، ۲۷۵، ۲۸۴، ۲۹۱، ۳۳۰، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۸۵، ۴۹۶، ۵۱۷، ۵۲۸.
۶. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۳۴.

از هرودوت یونانی و استرابون در عصر هخامنشی گرفته تا مورخین عصر حاضر.

هرودوت دربارهٔ طبقهٔ اشراف عهد هخامنشی می‌گوید:

«هر کدام از آنها چند زن عقدی دارند ولی عدهٔ زنان غیرعقدی بیشتر است.»[1]

استرابون دربارهٔ همین طبقه می‌گوید:

«آنها زنان زیاد می‌گیرند و با وجود این، زنان غیرعقدی بسیار دارند.»[2]

ژوستن از مورخان عصر اشکانی دربارهٔ اشکانیان می‌گوید:

«تعداد زنان غیرعقدی در میان آنها و بخصوص در خانوادهٔ سلطنتی از زمانی متداول شده بود که به ثروت رسیده بودند، زیرا زندگانی صحراگردی مانع از داشتن زنان متعدد است.»[3]

آنچه در ایران باستان در میان طبقهٔ اشراف معمول بوده است چیزی بالاتر از تعدد زوجات یعنی حرمسرا بوده است و لهذا نه محدود به حدی بوده است، مثلاً چهارتا یا بیشتر یا کمتر، و نه مشروط به شرطی از قبیل عدالت و تساوی حقوق زنان و توانایی مالی یا جنسی، بلکه همان‌طور که نظام اجتماعی یک نظام طبقاتی بوده است نظام خانوادگی نیز چنین بوده است.

کریستن‌سن می‌گوید:

«اصل تعدد زوجات، اساس تشکیل خانواده به‌شمار می‌رفت. در عمل عدهٔ زنانی که مرد می‌توانست داشته باشد به نسبت استطاعت او بود. ظاهراً مردان کم‌بضاعت به‌طور کلی بیش از یک زن نداشتند. رئیس خانواده (کذگ خوذای = کدخدا) از حق ریاست دودمان (سرادریه دوذگ = سرداری دودمان) بهره‌مند بود. یکی از زنان، سوگلی و صاحب حقوق کامله محسوب شده و او را «زن‌ی پادشاییها» (پادشاه زن) یا زن ممتاز می‌خوانده‌اند. از او پست‌تر زنی بود که عنوان خدمتکاری داشت و او را زن خدمتکار «زن‌ی چگاریها = چاکر زن» می‌گفتند. حقوق قانونی این دو نوع زوجه مختلف بود... شوهر مکلف بوده که مادام‌العمر زن ممتاز خود را نان

۱. مشیرالدوله، **تاریخ ایران باستان**، جلد ششم، چاپ جیبی، ص۱۵۳۵ .
۲. همان، ص۱۵۴۳ .
۳. همان، ج ۹/ص۲۶۹۳ .

دهد و نگهداری نماید. هر پسری تا سن بلوغ و هر دختری تا زمان ازدواج دارای همین حقوق بوده‌اند، اما زوجه‌هایی که عنوان «چاکر زن» داشته‌اند فقط اولاد ذکور آنان در خانوادهٔ پدری پذیرفته می‌شده است. در کتب پارسی متأخر پنج نوع ازدواج شمرده شده است، ولی ظاهراً در قوانین ساسانی جز دو قسمی که ذکر شد قسم دیگری نبوده است.»[1]

دختر مستقلاً حق اختیار شوهر نداشت. این حق به پدر اختصاص داشت. اگر پدر در قید حیات نبود شخص دیگری اجازهٔ شوهردادن دختر را داشت. این حق نخست به مادر تعلق می‌گرفت و اگر مادر مرده بود متوجه یکی از عموها یا داییهای او می‌شد[2].

شوهر بر اموال زن ولایت داشت و زن بدون اجازهٔ شوهر حق نداشت در اموال خویش تصرف کند. به موجب قانون زناشویی فقط شوهر شخصیت حقوقی داشت[3]. شوهر می‌توانست به‌وسیلهٔ یک سند قانونی زن را شریک خویش سازد. در این صورت زن شریک‌المال می‌شد و می‌توانست مثل شوی خود در آن تصرف کند. فقط بدین وسیله زوجه می‌توانست معاملهٔ صحیحی با شخص ثالث به‌عمل آورد[4].

هرگاه شوهری به زن خود می‌گفت: از این لحظه تو آزاد و صاحب‌اختیار خودت هستی، زن بدین وسیله از نزد شوهر خود طرد نمی‌شد، ولی اجازت می‌یافت به‌عنوان «زن خدمتکار»(چاکر زن) شوهر دیگری اختیار کند... فرزندانی که در ازدواج جدید در حیات شوهر اولش می‌زایید، از آنِ شوهر اولش بود یعنی زن تحت تبعیت شوهر اول باقی می‌ماند[5].

شوهر حق داشت یگانه‌زن خود را یا یکی از زنانش را(حتی زن ممتاز خود را) به مرد دیگری که بی‌آنکه قصوری کرده باشد محتاج شده بود بسپارد(عاریه بدهد)، تا این مرد از خدمات آن زن استفاده کند؛ رضایت زن شرط نبود. در این صورت شوهر دوم حق دخل و تصرف در اموال زن را نداشت و فرزندانی که در این ازدواج

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۴۶و۳۴۷.
۲. همان، ص۳۵۱ و **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ ۴۴.
۳. **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۳۵۲ و **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲ / ص ۴۶.
۴. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۵۲ و **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۴۶.
۵. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۵۳.

متولد می‌شدند متعلق به خانوادهٔ شوهر اول بودند و مـانند فـرزندان او مـحسوب می‌شدند... این عمل را از اعمال خیر می‌دانستند و کمک به یک هم‌دین تنگدست می‌شمردند[۱].

کریستن‌سن می‌گوید:

«یکی از مقررات خاصهٔ فقه ساسانی «ازدواج ابدال» است که نویسندهٔ نامهٔ تنسر به شرح آن پرداخته است و تفصیل آن در کتاب **الهند** بیرونی است که مستقیماً از ترجمهٔ مفقود ابن‌المقفع گرفته و آن این است:

«اذا مات الرجل و لم‌یخلف ولداً ان ینظروا(فلینظروا، ظ)، فـان کـانت له امرأة زوجوها من اقرب عصبته باسمه، وان لم یکن له امرأة فابنة المتوفی او ذات قرابته، فان لم‌توجد خطبوا علی العصبیة(العصبة) من مال المتوفی فما کان من ولد فهو له و من اغفل ذلک و لم‌یفعل فقد قتل ما لایـحصی مـن الانفس لانّه قطع نسل المتوفی و ذکره الی اٰخرالدهر.»[۲]

خلاصه این است که برای اینکه نام خانواده‌ها محفوظ بماند و اصل مالکیت خاندانهایی که حق مالکیت داشته‌اند متزلزل نشود و ثروتی که از آنها باقی می‌ماند به دست بیگانه نیفتد، اگر کسی می‌مرد و فرزند پسری از او بـاقی نـمی‌ماند و بـه اصطلاح اجاقش کور می‌ماند، «ازدواج نیابی» بعد از فوتش انجام می‌دادند. قاعده و قانون این بود که لزوماً زن او را به نزدیکترین خویشاوندانش ولی به نـام مـتوفّی شوهر دهند و اگر زن ندارد دخترش و یا یکی از زنان نزدیکش را بـه نـام او بـه نزدیکترین خویشاوندانش شوهر دهند و اگر نبود زن بیگانه‌ای را با مال او جهیزیه داده و به نیابت از او به یکی از خویشاوندان نزدیکش شوهر دهند. پسری که از این «ازدواج نیابی» پدید می‌آید قانوناً پسر متوفّی محسوب و وارث او شمرده می‌شود، و کسی که از ادای این تکلیف غفلت ورزد سبب قتل نفوس زیادی شده، زیرا نسل متوفّی را قطع کرده و نام او را تا ابد به فراموشی سپرده است.

در باب ارث مقرر بود که زن ممتاز و پسرانش یکسان ارث ببرند. به دختران شوهرنکرده نصف سهم می‌دادند. چاکر زن و فرزندان او حق ارث نداشتند، ولی پدر

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۵۴ و **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۴۵.
۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۵۵.

می‌توانست قبلاً چیزی از دارایی خود را به آنان ببخشد یا وصیت کند که پس از مرگ به آنان بدهند[۱].

کریستن‌سن شرح مفصلی دربارهٔ رسم «پسرخواندگی» که از اهتمام فوق‌العادهٔ آن‌دوره به جلوگیری از متلاشی‌شدن نام خانواده‌ها سرچشمه می‌گیرد، نقل می‌کند[۲]. ما برای اجتناب از اطالهٔ بیشتر سخن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

ملاک و محور مقررات خانوادگی دو چیز بوده و همهٔ مقررات برای حفظ آندو بوده است: نژاد، ثروت.

ازدواج با محارم که سنتی رایج بوده [و] در آن عهد و از دوران پیشین سابقه داشته است روی همین اساس قرار داشته است؛ یعنی خاندانها برای اینکه مانع اختلاط خون خود با بیگانه و افتادن ثروت خود در اختیار بیگانه بشوند کوشش می‌کرده‌اند تا حد امکان با اقربای نزدیک خود ازدواج کنند، و چون این عمل بر خلاف مقتضای طبع بوده، با زور و قدرت مذهب و اینکه اجر و پاداشش در جهان دیگر عظیم است و کسی که امتناع ورزد جایش در دوزخ است، آن را کم و بیش به خورد مردم می‌داده‌اند.

در کتاب اردای ویرافنامه که آن را به «نیک شاپور» از دانشمندان زمان خسرو اول نوشین‌روان نسبت داده‌اند و شرحی از معراج روح است، چنین آمده است که در آسمان دوم روانهای کسانی را دیده است که «خویتک‌دس» (ازدواج با محارم) کرده بودند و تا جاویدان آمرزیده شده بودند و در دورترین جاهای دوزخ، روان زنی را گرفتار عذاب جاودانی دیده زیرا که «خویتک‌دس» را بهم زده است. سرانجام گفته شده است «ویراف» که روان وی به معراج رفته هفت تن از خواهران خود را به همسری برگزیده است. در کتاب سوم «دینکرت» در این زمینه اصطلاحات دیگری به کار رفته، از آن جمله اصطلاح «نزدپیوند» است که به معنی پیوند با نزدیکان باشد و در این زمینه به پیوند پدر با دختر و برادر با خواهر اشاره کرده‌اند. «نوسای برزمهر» از روحانیان زردشتی که این قسمت از دینکرت را تفسیر کرده سودهای بسیاری برای این‌گونه زناشویی آورده و گفته است که گناهان جانکاه را جبران

---

۱. همان، ص ۳۵۷.
۲. همان، ص ۳۵۵ـ۳۵۷.

می‌کند[۱].

کریستن‌سن می‌گوید:

«اهتمام در پاکی نسب و خون خانواده یکی از صفات بارزهٔ جامعهٔ ایرانی به‌شمار می‌رفت تا به حدی که ازدواج با محارم را جایز می‌شمردند و چنین وصلتی را «خویذوگدس»(در اوستا خوایت‌ودث) می‌خواندند. این رسم از قدیم معمول بود حتی در عهد هخامنشیان. اگر چه معنی لفظ خوایت‌ودث در اوستای موجود مصرح نیست ولی در نسکهای مفقود مراد از آن بی‌شبهه مزاوجت با محارم بود.»[۲]

زردشتیان و مخصوصاً پارسیان هند در عصر اخیر که احساس شناعت کرده‌اند و خود آن را ترک کرده‌اند اخیراً در صدد انکار این عمل شده و از اصل، آن را به عنوان یک سنت زردشتی انکار کرده‌اند، در صدد برآمده‌اند برای کلمهٔ «خویتک‌دس» تأویل و توجیهی بسازند. کریستن‌سن می‌گوید:

«با وجود اسناد معتبری که در منابع زردشتی و کتب بیگانگان معاصر عهد ساسانی دیده می‌شود، کوششی که بعضی از پارسیان جدید برای انکار این عمل یعنی وصلت با اقارب می‌کنند بی‌اساس و سبکسرانه است.»[۳]

سعید نفیسی می‌گوید:

«چیزی که از اسناد آن زمان حتماً به‌دست می‌آید و با همهٔ هیاهوی جاهلانه که اخیراً کرده‌اند از بدیهیات مسلّم تمدن آن زمان است این است که نکاح نزدیکان و محارم و زناشویی در میان اقارب درجهٔ اول حتماً معمول بوده است.»[۴]

سعید نفیسی آنگاه نصوصی را که در کتب مقدس زردشتیان از قبیل دینکرت آمده است و تصریحاتی که نویسندگان اسلامی از قبیل مسعودی، ابوحیان توحیدی، ابوعلی‌بن مسکویه کرده‌اند می‌آورد و جریان ازدواج قباد با دختر یا

---

۱. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۳۹.
۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۳۴۷.
۳. همان، ص۳۴۸.
۴. **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۲/ص۳۵.

خواهرزاده، و ازدواج بهرام چوبین با خواهر، و ازدواج مهران گشنسب ـ که بعد مسیحی شد ـ با خواهر خود را یادآور می‌شود.

مرحوم مشیرالدوله در کتاب نفیس خود ایران باستان از استرابون مورخ قدیم یونانی دربارهٔ هخامنشیان نقل می‌کند که:

«اینها(مغها) موافق عاداتشان حتی مادرانشان را ازدواج می‌کنند.»[۱]

دربارهٔ اشکانیان می‌گوید:

«بعضی از مورخین خارجه ازدواج شاهان اشکانی را با اقربا و خویشان نزدیک با نهایت نفرت ذکر می‌کنند. چنین نسبتی را هرودوت به کمبوجیه، و پلوتارک به اردشیر دوم هخامنشی داده‌اند و لکن بعضی از نویسندگان پارسی زردشتی این نسبت را رد کرده، می‌گویند کلمهٔ خواهر را در مورد اشکانیان نباید به معنی حقیقی فهمید؛ کلیهٔ شاهزاده‌خانم‌ها را شاهان پارتی خواهر می‌خواندند زیرا از یک دودمان و خانواده بودند و دخترعمو و نوه‌عمو و غیرها نیز در تحت این عنوان درمی‌آمدند.»

آنگاه خود مشیرالدوله اضافه می‌کند و می‌گوید:

«ولی چون در تاریخ‌نویسی باید حقیقت را جستجو کرد و نوشت، حاقّ مسأله این است که ازدواج با اقربای خیلی‌نزدیک در ایران قدیم موسوم به «خویتک دس» پسندیده بوده و ظاهراً جهت آن را حفظ خانواده و پاکی نژاد قرار می‌دادند.»[۲]

یعقوبی مورخ معتبر قرن سوم هجری که خود ایرانی است نیز می‌گوید:

«ایرانیان با مادران و خواهران و دختران خود ازدواج می‌کردند و این کار را نوعی صلهٔ‌رحم و عبادت می‌دانستند.»[۳]

کریستن‌سن دربارهٔ عیسویان ایران می‌گوید:

«آنها نیز به تقلید زرتشتیان برخلاف قوانین مذهبی خود به مزاوجت با اقارب عادت کرده بودند. «ماربها» که در سال ۵۴۰ (میلادی) جاثلیق عیسویان شده بود، بر ضد این امر که خلاف شرع نصاری بود کوششی

---

۱. جلد ششم، چاپ جیبی، ص ۱۵۴۶.

۲. جلد نهم، چاپ جیبی، ص ۲۶۹۳.

۳. **تاریخ یعقوبی**، ج ۱/ص ۱۵۲.

فوق‌العاده کرد.»[۱]

در صدر اسلام ازدواج با محارم میان زردشتیان امر رایجی بوده است، لهذا این مسأله پیش آمده است که گاهی بعضی از مسلمین بعضی از زردشتیان را به علت این کار مورد ملامت و دشنام قرار می‌دادند و آنها را بدین سبب زنازاده می‌خواندند، اما ائمهٔ اطهار مسلمانان را از این بدگویی منع می‌کردند تحت این عنوان که این عمل در قانون آنها مجاز است و هر قومی نکاحی دارند واگر مطابق شریعت خود ازدواج کنند فرزندانشان زنازاده محسوب نمی‌شوند[۲].

و هم در روایات باب «حدود» آمده است که در حضور امام صادق علیه‌السلام شخصی از شخص دیگر پرسید که با آن مردی که از او طلبکار بودی چه کردی؟ آن مرد گفت: او یک ولدالزّنایی است. امام سخت برآشفت که این چه سخنی بود؟ آن شخص گفت: قربانت گردم، او مجوسی است و مادرش دختر پدرش است و لهذا هم مادرش است و هم خواهرش پس قطعاً ولدالزّناست. امام فرمود: مگر نه این است که در دین آنها این عمل جایز است و او به دین خود عمل کرده است؟ پس تو حق نداری او را ولدالزّنا بخوانی[۳].

صدوق در توحید روایتی نقل می‌کند و همان روایت در وسائل‌الشیعه (ابواب‌النکاح) آمده است که روزی از روزها علی علیه‌السلام از مردم تقاضا می‌کرد تا زنده است فرصت را مغتنم شمرده مشکلات خویش را بپرسند و این جمله را تکرار می‌کرد: «سَلونی قَبْلَ اَنْ تَفْقِدونی». یکی از سؤال‌کنندگان اشعث‌بن قیس کندی بود. این مرد نسبت به ایرانیان نظر خوشی نداشت و ما مجادلهٔ او را با علی علیه‌السلام دربارهٔ ایرانیان در صفحات پیش نقل کردیم. این مرد از علی علیه‌السلام سؤال کرد: چرا با مجوس مانند اهل کتاب معامله می‌کنید و از آنها جزیه می‌گیرید و حال آنکه آنها کتاب آسمانی ندارند.

علی علیه‌السلام فرمود: آنها کتابی داشته‌اند. خداوند پیامبری در میان آنها مبعوث فرمود و در شریعت آن پیامبر ازدواج با محارم جایز نبود. یکی از پادشاهان آنها در یک شب که مست بود در حال مستی با دختر خویش درآمیخت. مردم آگاه شدند و

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۴۴۸.
۲. **وسائل‌الشیعه**، چاپ امیر بهادر، ج ۳، ابواب مواریث، ص۳۶۸.
۳. **وسائل‌الشیعه**، چاپ امیر بهادر، ابواب‌الحدود، ص۴۳۹.

شورش کردند و گفتند: تو دین ما را فاسد کردی و اکنون لازم است بر تو حد جاری کنیم. آن پادشاه نیرنگی اندیشید، به آنها گفت: همه گرد آیید و سخن مرا بشنوید، اگر ناصواب بود هر تصمیمی می‌خواهید بگیرید. مردم جمع شدند و او به آنها گفت: خودتان می‌دانید که در میان افراد بشر هیچ‌کس به پای پدر بزرگ و مادربزرگ ما آدم و حوا نمی‌رسد. همه گفتند: راست است. گفت: مگر نه این است که این دو بزرگوار که صاحب پسران و دختران شدند، همانها را با یکدیگر زن و شوهر قرار دادند؟ گفتند: راست می‌گویی. گفت: پس معلوم می‌شود که ازدواج با محارم از قبیل دختر یا خواهر مانعی ندارد. مردم با این بیان قانع شدند و از آن پس این رسم، مشروع تلقی شد و مردم عمل کردند[۱].

از این سؤالها و جوابها برمی‌آید که در صدر اسلام زردشتیان زناشویی با محارم را اجرا می‌کردند و به همین جهت مورد بحث و پرسش واقع می‌شده است.

فقهای اسلام، اعم از شیعه و سنی و اعم از ایرانی و غیر ایرانی در ابواب مختلف فقه این بحث را به‌عنوان یک مسأله که در خارج مصداق دارد طرح و بحث می‌کرده‌اند. این فقها غالباً ایرانی بودند و برخی از آنها مانند ابوحنیفه از دو پشت بالاتر مجوسی بوده‌اند و اگر چنین سنتی در میان زردشتیان رایج نمی‌بود محال بود که چنین بحثی در فقه صدر اول اسلام طرح شود.

شیخ بزرگوار ابوجعفر طوسی در کتاب **الخلاف**(جلد دوم، کتاب‌الفرائض مسأله‌های ۱۱۹ تا ۱۲۳) مسائل مربوط به میراث مجوسی را خصوصاً آنگاه که از دو جهت ملاک ارث در او باشد، یعنی مثلاً وارث هم مادر متوفّی باشد و هم خواهر پدری او، طرح کرده و جواب داده است و نظریات سایر فقهای اسلام را نیز منعکس کرده است.

انکار وجود چنین سنتی در میان زردشتیان از قبیل انکار بدیهیات است ولی زردشتیان اخیراً برای چندمین بار در تاریخ این آیین، در صدد تجدید نظر و حک و اصلاح در اصول و فروع آن برآمده‌اند و ناچار دروغهای مصلحتی زیادی را در این زمینه تجویز کرده‌اند.

---

۱. **توحید** صدوق، چاپ مکتبةالصدوق، ص۳۰۶ و **وسائل‌الشیعه**، ج ۳/ص ۴۶.

تعلیم و تعلم زنان

بااینکه زنان مجموعاً وضع ناگواری داشته‌اند، گاهی به جریانات تاریخی‌ای برمی‌خوریم که نشان می‌دهد برخی زنان از نظر تحصیلات عالیه مقام شامخی داشته‌اند. محققین، یک کتاب حقوقی را که در آن عهد نوشته شده است نام می‌برند به نام «مادیگان هزاردادستان» یعنی گزارش هزار فتوای قضایی. قسمتی از این کتاب موجود است و برخی از محققان اروپایی از قبیل بارتلمه آن را ترجمه و چاپ کرده‌اند. در این کتاب نام گروهی از قضات آن عهد آمده است، و البته منابع حقوقی آن عهد اوستا و زند بوده است. در این کتاب داستانی آمده است مبنی بر اینکه:

«یکی از قضات در موقعی که به محکمه می‌رفت، پنج زن او را احاطه کردند و یکی از آنها سؤالاتی از او نمود راجع به بعضی از مواد مخصوصه از باب گرو و ضمانت. همینکه به آخرین سؤال رسید قاضی جوابی نداشت. یکی از زنان گفت: ای استاد، مغزت را از این بابت خسته مکن و بی‌تعارف بگو نمی‌دانم. بعلاوه، ما خود جواب آن را در شرحی که «گلوگان اندرز بذ» نوشته است خواهیم یافت.»[1]

آیا این داستان می‌تواند دلیل بر این باشد که زنان آن دوره از تعلیمات عمومی بهره‌مند بوده‌اند؟

همان‌طور که بارتلمه تحقیق کرده است و تحقیقات او دربارهٔ حقوق زن در دورهٔ ساسانی مبنای نظریات کریستن‌سن واقع شده است، در خانواده‌های ممتاز، زنان گاهی از تعلیمات عالیه برخوردار بوده‌اند؛ یعنی اصل «زندگی طبقاتی» در این مورد نیز مانند همهٔ موارد دیگر حکمفرما بوده است. همچنانکه در دورهٔ ساسانی دو تن از دختران خسرو پرویز: پوران‌دخت و آزرمی‌دخت برای مدت کوتاهی سلطنت کردند؛ انتخاب آنها به سلطنت به‌واسطهٔ اعتقاد عظیمی بود که ایرانیان به «تخمهٔ شاهی» داشتند. ایرانیان شاهان خویش را ایزدنژاد می‌پنداشتند. اردشیر بابکان که سرسلسلهٔ ساسانیان است نسب خویش را به شاهان قدیمتر ایران رساند تا از این جهت ایرادی نباشد که چگونه کسی که از «تخمهٔ شاهی» نیست مدعی سلطنت

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۴۴۰.

است. در آشفتگیِ پس از خسرو پرویز دو تن که از تخمهٔ شاهی نبودند مدعی تاج و تخت شدند، ولی چون از تخمهٔ شاهی نبودند نتوانستند دوام بیاورند. دختران پرویز در دورهٔ آشفتگی پس از پرویز از آن جهت به پادشاهی رسیدند که شیرویه پسر خسرو پرویز هفده‌تن برادران خود را کشته بود و تنها کسی که از تخمهٔ شاهی باقی مانده بود این دو دختر بودند. اعتقاد عظیم به خون و نژاد را با مسألهٔ حقوق زن نباید اشتباه کرد؛ پادشاهی پوران و آزرمی‌دخت و همچنین تحصیلات عالیهٔ چند زن از طبقات ممتاز را نتوان مقیاسی برای حقوق زن به‌طور عموم در آن دوره قرار داد.

کریستن‌سن می‌گوید:

«منابع تاریخی‌ای که داریم اطلاعی در باب تعالیم دختران به‌دست نمی‌دهد. بارتلمه چنین حدس می‌زند که تعلیم دختران بیشتر مربوط به اصول خانه‌داری بوده است. بعلاوه، بغ‌نسک صریحاً از تعلیمات زن در فن خانه‌داری بحث می‌کند. معذلک زنان خانواده‌های ممتاز گاهی تعلیمات بسیار عمیق در علوم تحصیل می‌کرده‌اند.»

کریستن‌سن در فصل هفتم کتاب خویش که دربارهٔ نهضت مزدکیه بحث می‌کند می‌گوید:

«در توصیفی که ما در نتیجهٔ تحقیقات بارتلمه از احوال حقوقی زنان در عهد ساسانیان نمودیم، تضاد بسیار نشان می‌دهد. سبب این تضاد آن است که احوال قانونی زن در طول عهد ساسانیان تحولاتی یافته است. بنا بر قول بارتلمه، از لحاظ علمی و نظری زن در این عهد حقوقش به‌تبع غیر بوده و یا به عبارت دیگر شخصیت حقوقی نداشت اما در حقیقت زن در این زمان دارای حقوق مسلّمه‌ای بوده است. در زمان ساسانیان احکام عتیق در جنب قوانین جدید باقی بود و این تضاد ظاهری از آنجاست. پیش از آنکه اعراب مسلمان، ایران را فتح کنند محققاً زنان ایران در شرف تحصیل حقوق و استقلال خود بوده‌اند.»[1]

۱. همان، ص ۳۵۴.

نظام اخلاقی

اگر بخواهیم روحیه و درجهٔ اخلاق عمومی آن روز مردم ایران را بدانیم، مدارک کافی و مستقیم در دست نداریم، ولی از مجموعهٔ قرائن می‌توان به‌دست آورد که روحیه و اخلاق عمومی چگونه بوده است.

اخلاق و روحیه دو نوع است: طبیعی و اکتسابی. اخلاق طبیعی یک قوم عبارت است از خصایص نژادی و اقلیمی آنها. وراثت و محیط طبیعی و جغرافیایی همچنانکه در خصوصیات جسمی افراد بشر از رنگ پوست و چشم و مو و خصوصیات اندام مؤثر است، در خصوصیات روحی و مشخصات اخلاقی و روحی آنها نیز مؤثر است، با این تفاوت که عامل نژادی یعنی وراثت در اثر اختلاطها و امتزاجها و ازدواجها و نقل و انتقال‌ها و مهاجرتها از بین می‌رود و شکل دیگر پیدا می‌کند اما عامل منطقه‌ای و جغرافیایی از یک ثبات نسبی برخوردار است. عاطفه و مهربانی، خونگرمی، مهمان‌نوازی، تیزهوشی و سرعت انتقال، آبروداری و صورت را با سیلی سرخ‌نگه‌داشتن از خصایصی است که ایرانیان در همهٔ دوره‌ها بدانها ستوده شده‌اند.

اخلاق اکتسابی وابسته است به درجهٔ تمدن، البته تمدن انسانی و معنوی نه صنعتی و فنی. اخلاق اکتسابی از طرفی وابسته است به نوع آموزش و پرورش و از طرف دیگر به نظامات اجتماعی و سنن و آداب حاکم بر اجتماع. تأثیر عامل آموزش و پرورش تأثیر مستقیم است و تأثیر عامل محیط اجتماعی تأثیر غیرمستقیم.

قسمت مهمی از روحیه و اخلاق عمومی عکس‌العمل روحی افراد است در مقابل جریاناتی که در محیط اجتماعی آنها می‌گذرد و مخصوصاً سنن و قوانینی که بر زندگی آنها حکومت می‌کند.

ایرانیان از نظر اخلاق طبیعی یعنی اخلاق وراثی و اقلیمی مقام شایسته‌ای داشته‌اند. ایرانیان از قدیم‌الایام به دارا بودن خصایص عالی ستوده شده‌اند. هرودوت مورخ معروف یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد که اصلاً اهل آسیای صغیر بوده و او را پدر تاریخ نامیده‌اند، توصیف نسبتاً جامعی از مردم ایران آن روز کرده است. آنچه هرودوت نوشته مجموعه‌ای از زشتیها و زیباییهاست، ولی می‌توان گفت

زیباییهایش بیشتر است[۱].

گزنفون، شاگرد معروف سقراط که تقریباً یک قرن بعد از هرودوت بوده است، یکی دیگر از کسانی است که ایرانیان را توصیف کرده است، ولی او برعکس هرودوت که دورهٔ اعتلای ایران را دیده و توصیف کرده است، دورهٔ انحطاط ایران را دیده و مقایسه‌ای میان روحیه و اخلاق ایرانیان در دورهٔ کوروش و روحیه و اخلاق آنها در عهد خودش به‌عمل آورده و تغییر و انحطاط اخلاق ایرانیان را در دورهٔ خودش توضیح داده است[۲].

اگر اخلاق طبیعی ایرانیان را با سایر ملل مقایسه کنیم مسلّماً اگر بر سایر ملل پیشی نداشته باشند، پایین‌تر هم نیستند. ما برای دوری جستن از اطالهٔ سخن، از نقل پاره‌ای مشخصات اعم از خوب یا بد که گفته شده است از خصایص روح ایرانی است خودداری می‌کنیم.

در روایات اسلامی خلق و روحیهٔ ایرانی مورد ستایش قرار گرفته است، مخصوصاً از دو جهت: بی‌تعصبی و آزاد فکری، و دیگر دانش‌دوستی.

در آیهٔ کریمهٔ قرآن آمده است: «**وَلَوْ نَزَّلْناهُ عَلىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ ماكانوا بِهِ مُؤْمِنينَ**»[۳] یعنی اگر قرآن را بر فردی از عجم فرو می‌فرستادیم اینان(اعراب) هرگز ایمان نمی‌آوردند. امام صادق علیه السلام فرمود: آری اگر قرآن بر عجم نازل شده بود، عرب به آن ایمان نمی‌آورد ولی بر عرب نازل گشت و عجم ایمان آورد، و این فضیلت عجم است[۴].

ایضاً امام صادق علیه السلام فرمود: آن کس که اسلام را از روی رغبت و میل پذیرفته است بهتر است از آن که اسلام را از روی ترس پذیرفته است. منافقان عرب از روی ترس اسلام را پذیرفته‌اند و ایمانشان حقیقی نیست اما ایرانیان به میل و رغبت خود اسلام را پذیرفته‌اند[۵].

---

۱. رجوع شود به **تاریخ ایران باستان** مشیرالدوله، چاپ جیبی، جلد ششم، صفحات ۱۵۳۴ـ۱۵۳۶ .

۲. همان، صفحات ۱۵۳۷ـ۱۵۴۲ .

۳. شعراء/۱۹۸و۱۹۹ .

۴. **تفسیر صافی** ذیل همین آیه و **سفینة‌البحار** مادهٔ «عجم»، نقل از تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی. البته کلمهٔ «اعجم» که در قرآن آمده است شامل مطلق غیرعرب است اعم از ایرانی و غیرایرانی، ولی ظاهراً منظور از کلمهٔ «عجم» که در حدیث آمده است خصوص ایرانیان است، و به هر حال شامل ایرانیان هم هست.

۵. **سفینة‌البحار**، مادهٔ «عجم».

عبدالله بن عمر از رسول‌اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است که فرمود: در عالم رؤیا گوسفندانی سیاه دیدم که گروه انبوهی گوسفند سفید داخل آنها شدند. مردم از آن حضرت پرسیدند: یا رسول‌الله، این خواب را چه تعبیر فرمودید؟ فرمود: تعبیر این خواب این است که عجم در دین شما و هم در نسب و خون شما شریک خواهد شد؛ یعنی هم به دین شما ایمان خواهد آورد و هم با شما ازدواج خواهد کرد و خونش با شما مخلوط خواهد شد. مردم با تعجب پرسیدند: یا رسول‌الله، عجم دین اسلام را خواهد پذیرفت و سپس در خون ما با ما شریک خواهد شد؟ فرمود: آری، اگر ایمان به ستارهٔ ثریا آویخته باشد، مردانی از عجم بدان دست خواهند یازید[۱].

کریستن‌سن در خاتمهٔ کتاب خود چند صفحه را به اخلاق و روحیهٔ ایرانیان اختصاص داده است. وی می‌گوید:

«جهان ایرانی به صورتی که مورخان غرب مثل آمیانوس مارسلینوس[۲] و پروکوپیوس[۳] آن را شناخته و با جنبه‌های نیک و بدش وصف کرده‌اند، به نظر ما جامعهٔ اشرافی محض می‌آید. فقط طبقات عالیه معرّف این جامعه محسوب می‌شده‌اند و به ملت ایران جلوه و وجههٔ خاص خود را بخشیده‌اند.»

توضیحات آمیانوس مارسلینوس که کریستن‌سن به تفصیل نقل کرده است، همه مربوط است به طبقهٔ اشراف، و طبعاً جنبه‌های پست آن بر جنبه‌های عالی آن زیاد می‌چربد. جنبه‌های عالی کم در آن یافت می‌شود. لزومی ندارد ما آنها را نقل کنیم.

کریستن‌سن می‌گوید:

«نویسندگان عرب، دولت ساسانی را که سرمشق سیاست دول مشرقی بوده با تمجید و تحسین می‌ستایند و ملت ایران را به بزرگی نام می‌برند.»

آنگاه از کتابی به نام **خلاصة‌العجائب**(؟) این عبارت را نقل می‌کند:

«همهٔ اقوام جهان برتری ایرانیان را اذعان داشتند، خاصه در کمال دولت و تدابیر عالیهٔ جنگی و هنر رنگ‌آمیزی و تهیهٔ طعام و ترکیب دوا و طرز

---

۱. همان.

۲. مورخ رومی در قرن چهارم میلادی که معاصر ساسانیان بوده است.

۳. ایضاً مورخ رومی معاصر با قباد و انوشیروان.

پوشیدن جامه و تأسیسات ایالات و مراقبت در نهادن هر چیز به مکان خود و شعر و ترسّل و نطق و خطابه و قوت عقل و کمال پاکیزگی و درستکاری و ستایشی که از پادشاهان خود می‌کردند؛ در همهٔ این مسائل برتری ایرانیان بر اقوام جهان مسلّم بود. تاریخ این قوم سرمشق کسانی است که پس از آنان به نظم ممالک می‌پردازند.»

عجیب این است که کریستن‌سن پس از نقل همهٔ اینها می‌گوید:

«ایرانیان در طی قرون متمادی، مقام پیشوایی معنوی خود را در میان ملل اسلامی نگاه داشتند اما نیروی خلقی و سیاسی آنان بعد از سقوط دولت ساسانی خیلی ضعیف شد. سبب این ضعف ـ چنانکه بعضی پنداشته‌اند ـ این نیست که دین اسلام از حیث استواری مبانی اخلاقی کمتر از دین پارسی بوده است، بلکه یکی از علل انحطاط ملت ایران وضع «حکومت عامه» است که با اسلام بر قرار شد. طبقات نجبا رفته‌رفته در سایر طبقات توده فرو رفته، محو گردیدند و صفاتی که موجب امتیاز آنان بود ضعیف شد.»

البته مقصود کریستن‌سن از نیروی خُلقی که در ردیف نیروی سیاسی آورده است اخلاق سیاسی است که با اخلاق انسانی در جهت مخالف قرار دارد. از نظر اخلاق سیاسی یعنی همان دریچه‌ای که کریستن‌سن اینجا از آن دریچه نگریسته است، سقوط طبقهٔ نجبا و ضعیف‌شدن صفات خاص آنها که به موجب آن صفات یک اقلیت ناچیز حکومت و قدرت و ثروت را در دست گرفته و حقوق اکثریت انبوهی را به خود اختصاص می‌داد و آنها را در خدمت خود می‌گرفت و استثمار می‌نمود و دولت مقتدری بر روی این اساس به‌وجود آورده بود، موجب تأسف است، اما با مقیاس و معیار بشری و از نظر اخلاق انسانی، سقوط طبقهٔ اشراف و باز شدن راه برای «حکومت عامه» نه تنها موجب تأسف نیست، بلکه موجب کمال خرسندی است.

از نظر آموزش و پرورش دورهٔ ساسانی که چگونه بوده و بر چه اساسی بوده است، اطلاع کاملی در دست نیست؛ هر چه بوده همان بوده که به‌وسیلهٔ «هیربد»ها صورت می‌گرفته است. هیربدها محتویات اوستا را به مردم تعلیم می‌داده‌اند، چیز دیگری در اختیار نداشته‌اند.

آن آیینه‌ای که از هر آیینهٔ دیگر بهتر می‌تواند وضع اخلاقی آن‌روز مردم ایران را نشان بدهد، نظامات اجتماعی و خانوادگی آن‌روز است. اجتماع مدنی و هم اجتماع خانوادگی آن روز، اجتماع متعادلی نبوده است. ما قبلاً به تفصیل در هر دو موضوع بحث کرده‌ایم.

در اجتماع نامتعادل، مردم تقسیم می‌شوند به دو طبقهٔ اقلیت و اکثریت: اقلیت متنعم و برخوردار، و اکثریت محروم و نیازمند.

طبقهٔ برخوردار و متنعم به موجب وضع و حال خود دارای نوعی اخلاق می‌گردد و طبقهٔ محروم دارای نوعی دیگر از اخلاق و هیچ‌کدام اخلاق متعادل و انسانی نخواهند داشت. طبقهٔ برخوردار در این اجتماعات معمولاً طبقه‌ای است ازخودراضی، مغرور، خودپسند، لوس و ننر، بیکار و بیکاره، ترسو، کم‌حوصله، کم‌مقاومت، نازپرورده، زودرنج، اسراف‌وتبذیرکن، عیاش. این اوصاف را کم و بیش در بیان آمیانوس مارسلینوس دربارهٔ نجبای ایران می‌بینیم. اما طبقهٔ محروم در این‌گونه اجتماعات طبقه‌ای است بدبین، کینه‌توز، ناراضی، بدخواه، انتقامجو، معتقد به شانس و تصادف، منکر نظم و عدل در جهان.

هر چند مورخی تودهٔ مردم ایران را در آن عصر توصیف نکرده است اما قاعدتاً در چنان اجتماع طبقاتی جز این نمی‌توانسته است باشد.

در ایران مالیات سرانه گرفته می‌شد ولی همان طبقاتی که بیش از دیگران می‌بایست مشمول قانون مالیات باشند مستثنیٰ بودند. انوشیروان که در وضع مالیاتها تجدید نظر کرد و اصلاحاتی نمود، باز هم «بزرگان، نجبا، سربازان، روحانیون، دبیران و سایر خدمتگزاران دولت را مستثنی کرد»[1]. بدیهی است که این تبعیضها و استثناها روح طبقهٔ مالیات‌پرداز را ناراضی و عاصی می‌گردانید.

از برخی جریانات تاریخی آن عصر کم وبیش می‌توان به اخلاق عامهٔ مردم پی‌برد.

کامل ابن اثیر می‌نویسد:

«هنگامی که رستم فرخزاد در سرزمین بین‌النهرین به مقابلهٔ سپاه اسلام می‌رفت، با عربی برخورد کرد. عرب ضمن گفت و شنود با رستم اظهار

---

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۳۹۰.

یقین کرد که ایرانیان شکست می‌خورند. رستم به طنز گفت: پس ما باید بدانیم که از هم‌اکنون در اختیار شما هستیم. عرب گفت: این اعمال فاسد شماست که چنین سرنوشتی برای شما معین کرده است. رستم از گفت‌وشنود با عرب ناراحت شد و دستور داد گردن او را بزنند. رستم با سپاهیانش به «برس» رسیدند و منزل کردند. سپاهیان رستم ریختند میان مردم و اموالشان را تاراج کردند، به زنان دست‌درازی کردند، شراب خوردند و مست کردند و عربده کشیدند. ناله و فریاد مردم بلند شد، شکایت سربازان را پیش رستم بردند. رستم خطابه‌ای القا کرده به سپاهیان گفت: مردم ایران! اکنون می‌فهمم که آن عرب راست گفت که اعمال زشت ما سرنوشت شومی برای ما تعیین کرده است. من اکنون یقین کردم که عرب بر ما پیروز خواهد شد، زیرا اخلاق و روش آنها از ما بسی بهتر است. همانا خداوند در گذشته شما را بر دشمن پیروز می‌گردانید به حکم اینکه نیک‌رفتار بودید، از مردم رفع ظلم کرده به آنها نیکی می‌کردید؛ اکنون که شما تغییر یافته‌اید، قطعاً نعمتهای الهی از شما گرفته خواهد شد.»[۱]

۱. **کامل** ابن اثیر، ج ۲/ص ۳۱۷.

کتابسوزی ایران و مصر

از جمله مسائلی که لازم است در روابط اسلام و ایـران مـطرح شـود مسألهٔ کتابسوزی در ایران وسیلهٔ مسلمین فاتح ایران است. در حدود نـیم‌قرن است کـه به‌طور جدی روی این مسأله تبلیغ می‌شود، تا آنجا که آنچنان مسلّم فرض می‌شود که در کتب دبستانی و دبیرستانی و دانشگاهی و بالأخره در کتب درسی که جـز مسائل قطعی در آنها نباید مطرح گردد و از وارد کردن مسائل مشکوک در اذهان سادهٔ دانش‌آموزان و دانشجویان باید خودداری شود، نیز مرتب از آن یاد می‌شود. اگر این حادثه واقعیت تاریخی داشته باشد و مسلمین کتابخانه یـا کـتابخانه‌های ایران یا مصر را به آتش کشیده باشند، جای این هست که گفته شود اسلام ماهیتی ویرانگر داشته نه سازنده؛ حداقل باید گفته شود که اسلام هر چند سازندهٔ تمدن و فرهنگی بوده است اما ویرانگر تمدنها و فرهنگهایی هم بوده است. پس در بـرابـر خدماتی که به ایران کرده زیانهایی هم وارد کرده است و اگر از نظری «مـوهبت» بوده، از نظر دیگر «فاجعه» بوده است.

در اطراف این مسأله که واقعاً در ایران کتابخانه‌ها بوده و تأسیسات علمی از قبیل دبستان و دبیرستان و دانشگاه وجود داشته و همه به دست مسلمانان فاتح به باد رفته است، آن اندازه گفته و نوشته‌اند که برای برخی از افراد ایرانـی کـه خـود

اجتهادی در این باب ندارند کم‌کم به صورت یک اصل مسلّم در آمده است.

چند سال پیش یک شماره از مجلهٔ «تندرست» که صرفاً یک مجلهٔ پزشکی است به دستم رسید. در آنجا خلاصهٔ سخنرانی یکی از پزشکان بنام ایران در یکی از دانشگاههای غرب درج شده بود. در آن سخنرانی پس از آنکه به مضمون اشعار معروف سعدی: «بنی‌آدم اعضای یک پیکرند» اشاره کرده و اظهار داشته بود که برای اولین‌مرتبه این شاعر ایرانی اندیشهٔ جامعهٔ ملل را پرورانده است، به سخنان خود اینچنین ادامه داده بود:

«یونان قدیم مهد تمدن بوده است؛ فلاسفه و دانشمندان بزرگ مانند سقراط... داشته ولی آنچه بتوان به دانشگاه امروز تشبیه کرد در واقع همان است که خسرو پادشاه ساسانی تأسیس کرد. و در شوش پایتخت ایران آن‌روز دارالعلم بزرگی به نام «گندی شاپور»... این دانشگاه سالها دوام داشت تا اینکه در زمان حملهٔ اعراب به ایران مانند سایر مؤسسات ما از میان رفت. و با آنکه دین مقدس اسلام صراحتاً تأکید کرده است که علم را حتی اگر در چین باشد باید به‌دست آورد، فاتحین عرب برخلاف دستور صریح پیامبر اسلام حتی کتابخانهٔ ملی ایران را آتش زدند و تمام تأسیسات علمی ما را بر باد دادند و از آن تاریخ تا مدت دو قرن، ایران تحت نفوذ اعراب باقی ماند.»[1]

از این نمونه و از این‌دست که بدون ذکر هیچ‌گونه سند و مدرکی مطالبی اینچنین گفته و نوشته می‌شود فراوان است. ما پیش از آنکه به تحقیق تاریخی دربارهٔ این مطلب بپردازیم و سخن افرادی را که به اصطلاح یک سلسله ادلّه نیز ردیف کرده‌اند نقد علمی نماییم، در پاسخ این پزشک محترم که چنین قاطعانه در یک مجمع پزشکی جهانی ـ که علی‌القاعده اطلاعات تاریخی آنها هم از ایشان بیشتر نبوده ـ اظهار داشته است، عرض می‌کنیم:

اولاً بعد از دورهٔ یونان و قبل از تأسیس دانشگاه جندی‌شاپور در ایران، دانشگاه عظیم اسکندریه بوده که با دانشگاه جندی‌شاپور طرف قیاس نبوده است. مسلمین که از قرن دوم هجری و بلکه اندکی هم در قرن اول هجری به نقل علوم

۱. مجلهٔ «تندرست»، سال ۲۴، شمارهٔ ۲.

خارجی به زبان عربی پرداختند، به مقیاس زیادی از آثار اسکندرانی استفاده کردند. تفصیل آن را از کتب مربوط می‌توان به دست آورد.

ثانیاً دانشگاه جندی‌شاپور که بیشتر یک مرکز پزشکی بوده، کوچکترین آسیبی از ناحیهٔ اعراب فاتح ندید و به حیات خود تا قرن سوم و چهارم هجری ادامه داد. پس از آنکه حوزهٔ عظیم بغداد تأسیس شد، دانشگاه جندی‌شاپور تحت‌الشعاع واقع گشت و تدریجاً از بین رفت. خلفای عباسی پیش از آنکه بغداد دارالعلم بشود، از وجود منجمین و پزشکان همین جندی‌شاپور در دربار خود استفاده می‌کردند. ابن ماسویه‌ها و بختیشوع‌ها در قرن دوم و سوم هجری فارغ‌التحصیل همین دانشگاه بودند. پس ادعای اینکه دانشگاه جندی‌شاپور به دست اعراب فاتح از میان رفت، از کمال بی‌اطلاعی است.

ثالثاً دانشگاه جندی‌شاپور را علمای مسیحی که از لحاظ مذهب و نژاد به حوزهٔ روم (انطاکیه) وابستگی داشتند اداره می‌کردند. روح این دانشگاه مسیحی رومی بود نه زردشتی ایرانی. البته این دانشگاه از نظر جغرافیایی و از نظر سیاسی و مدنی جزء ایران و وابسته به ایران بود ولی روحی که این دانشگاه را به‌وجود آورده بود روح دیگری بود که از وابستگی اولیای این دانشگاه به حوزه‌های غیر زردشتی و خارج از ایران سرچشمه می‌گرفت، همچنانکه برخی مراکز علمی دیگر در ماوراءالنهر بوده که تحت تأثیر و نفوذ بوداییان ایجاد شده بود. البته روح ملت ایران یک روح علمی بوده است ولی رژیم موبدی حاکم بر ایران در دورهٔ ساسانی رژیمی ضدعلمی بوده و تا هرجا که این روح حاکم بوده مانع رشد علوم بوده است. به همین دلیل در جنوب غربی و شمال شرقی ایران که از نفوذ روح مذهبی موبدی بدور بوده، مدرسه و انواع علوم وجود داشته است و در سایر جاها که این روح حاکم بوده، درخت علم رشدی نداشته است. در میان نویسندگان کتب ادبی و تاریخی و جغرافیایی درسی برای دبیرستانها که غالباً بخشنامه‌وار مطالب بالا را تکرار می‌کنند، مرحوم دکتر رضازادهٔ شفق ـ که هم مردی عالم بود و هم از انصاف بدور نبود ـ تا حدی رعایت انصاف کرده است. مشارٌالیه در تاریخ ادبیات سال چهارم ادبی در این زمینه چنین می‌نویسد:

«در دورهٔ ساسانی آثار دینی و ادبی و علمی و تاریخی از تألیفات و ترجمه بسیار بوده. نیز از اخباری که راجع به شعرا و آوازخوان‌های درباری به ما رسیده است استنباط می‌شود که کلام منظوم (شعر) وجود داشته است. با

وجود این، از فحوای تاریخ می‌توان فهمید که آثار ادبـی در ادوار قـدیم دامنهٔ بسیار وسیع نداشته بلکه تا حدی مخصوص درباریان و روحـانیان بوده است، و چون در اواخر دورهٔ ساسانی اخلاق و زندگانی این دو طبقه یعنی درباریان و روحانیان با وفور فتنه و فساد دربـار و ظـهور مـذاهب گوناگون در دین فاسد شده بود، لهذا می‌توان گفت اوضاع ادبی ایران نیز در هنگام ظهور اسلام درخشان نبوده و به‌واسطهٔ فساد این دو طبقه ادبیات نیز رو به سوی انحطاط می‌رفته است.»

رابعاً این پزشک محترم که مانند عده‌ای دیگر طوطی‌وار می‌گویند «فـاتحین عرب کتابخانهٔ ملی ما را آتش زدند و تمام تأسیسات علمی ما را بر باد دادند»، بهتر بود تعیین می‌فرمودند که آن کتابخانهٔ ملی در کجا بوده؟ در همدان بوده؟ در اصفهان بوده؟ در شیراز بوده؟ در آذربایجان بوده؟ در نیشابور بوده؟ در تیسفون بوده؟ در آسمان بوده؟ در زیر زمین بوده؟ در کجا بوده است؟ چگونه است که ایشان و کسانی دیگر مانند ایشان که این جمله‌ها را تکرار می‌فرمایند، از کتابخانه‌ای ملی کـه بـه آتش کشیده شد اطلاع دارند اما از محل آن اطلاع ندارند؟

نه‌تنها در هیچ مدرکی چنین مطلبی ذکر نشده و با وجود اینکه جزئیات حوادث فتوحات اسلامی در ایران و روم ضبط شده، نامی از کتابخانه‌ای در ایـران اعـم از اینکه به آتش کشیده شده باشد و یا به آتش کشیده نشده باشد در هـیچ مـدرک تاریخی وجود ندارد، بلکه مدارک خلاف آن را ثابت می‌کند؛ مدارک می‌گویند که در حوزهٔ زردشتی علاقه‌ای به علم و کتابت نبوده است. جاحظ هر چند عرب است ولی تعصب عربی ندارد، به‌دلیل اینکه علیه عرب زیاد نوشته است و ما عن‌قریب از او نقل خواهیم کرد. وی در کتاب المحاسن‌والاضـداد[1] می‌گوید: «ایـرانـیان عـلاقهٔ زیادی به نوشتن کتاب نداشتند، بیشتر به ساختمان علاقه‌مند بودند». در کتاب تمدن ایرانی به قلم جمعی از خاور شناسان[2] تصریح می‌کند به عدم رواج نوشتن در مذهب زردشت در عهد ساسانی.

محققان اتفاق‌نظر دارند حتی تکثیر نسخ اوستا ممنوع و محدود بـود. ظـاهراً

---

۱. ص ۴.

۲. ص ۱۸۷.

وقتی اسکندر به ایران حمله کرد، از اوستا دو نسخه بیشتر وجود نداشته است که یکی در استخر بوده و به‌وسیلهٔ اسکندر سوزانیده شده است.

نظر به اینکه درس و مدرسه و سواد و معلومات در آیین موبدی منحصر به درباریان و روحانیان بود و سایر طبقات و اصناف ممنوع بودند، طبعاً علم و کتاب رشد نمی‌کرد، زیرا معمولاً دانشمندان از طبقات محروم برمی‌خیزند نه از طبقات مرفه. موزه‌گرزاده‌ها و کوزه‌گرزاده‌ها هستند که بوعلی و ابوریحان و فارابی و محمد بن‌زکریای رازی می‌شوند نه اعیان‌زادگان و اشراف‌زادگان. و بعلاوه، همان‌طور که مرحوم دکتر شفق یادآور شده است این دو طبقه هم در عهد ساسانی هر یک به گونه‌ای فاسد شده بودند و از طبقهٔ فاسد انتظار آثار علمی و فرهنگی نمی‌رود.

بدون شک در ایران ساسانی آثار علمی و ادبی کمابیش بوده است. بسیاری از آنها در دورهٔ اسلامی به عربی ترجمه شد و باقی ماند و بدون شک بسیاری از آن آثار علمی و ادبی از بین رفته است ولی نه به‌علت کتابسوزی یا حادثه‌ای از این قبیل، بلکه به این علت طبیعی و عادی که هرگاه تحولی در فکر و اندیشهٔ مردم پدید آید و فرهنگی به فرهنگ دیگر هجوم آورد و افکار و اذهان را متوجه خود سازد، به نحو افراط و زیانبار فرهنگ کهن مورد بی‌مهری و بی‌توجهی واقع می‌گردد و آثار علمی و ادبی متعلق به آن فرهنگ در اثر بی‌توجهی و بی‌علاقگی مردم تدریجاً از بین می‌رود.

نمونهٔ این را امروز در هجوم فرهنگ غربی به فرهنگ اسلامی می‌بینیم. فرهنگ غربی در میان مردم ایران «مد» شده و فرهنگ اسلامی از «مد» افتاده است، و به همین دلیل در حفظ و نگهداری آنها اهتمام نمی‌شود. نسخه‌های با ارزشی در علوم طبیعی، ریاضی، ادبی، فلسفی، دینی در کتابخانه‌های خصوصی تا چند سال پیش موجود بوده و اکنون معلوم نیست چه شده و کجاست. قاعدتاً در دکان بقالی مورد استفاده قرار گرفته و یا به تاراج باد سپرده شده است. مطابق نقل استاد جلال‌الدین همایی، نسخه‌های نفیسی از کتب خطی که مرحوم مجلسی به حکم امکاناتی که در زمان خود داشت از اطراف و اکناف جهان اسلامی در کتابخانهٔ شخصی خود گرد آورده بود، در چند سال پیش با ترازو و کش و من به مردم فروخته شد. علی‌القاعده هنگام فتح ایران کتابهایی که بعضی از آنها نفیس بوده، در کتابخانه‌های خصوصی

افراد وجود داشته است و شاید تا دو سه قرن بعد از فتح ایران هم نگهداری می‌شده است، ولی بعد از فتح ایران و اسلام ایرانیان و رواج خط عربی و فراموش‌شدن خط پهلوی که آن کتابها به آن خط بوده است، آن کتابها برای اکثریت قریب به اتفاق مردم بلااستفاده بوده و تدریجاً از بین رفته است. اما اینکه کتابخانه یا کتابخانه‌هایی بوده و تأسیسات علمی وجود داشته است و اعراب فاتح هنگام فتح ایران آنها را به‌عمد از بین برده باشند افسانه‌ای بیش نیست.

ابراهیم پورداود که درجهٔ حسن نیتش روشن است و به قول مرحوم قزوینی با عرب و هر چه از ناحیهٔ عرب است «دشمن» است، دست و پا کرده از گوشه و کنار تاریخ قرائنی بیابد و آن قرائن را که حتی نام قرینه نمی‌توان روی آنها گذاشت(احیاناً با تحریف در نقل) به‌عنوان «دلیل» بر کتابسوزی اعراب فاتح در ایران و بر باد دادن تأسیسات علمی به کار ببرد. بعد از او و تحت تأثیر او افرادی که لااقل از بعضی از آنها انتظار نمی‌رود که تحت تأثیر این موهوم قرار گیرند از او پیروی کرده‌اند.

مرحوم دکتر معین از آن جمله است[1]. مرحوم دکتر معین در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی آنجا که نتایج حملهٔ عرب به ایران را ذکر می‌کند متعرض این مطلب شده و بیشتر آنچه آورده از پورداود است. آنچه به‌عنوان دلیل ذکر کرده عبارت است از:

«۱. سرجان ملکم انگلیسی در تاریخش این قضیه را ذکر کرده است.

۲. در جاهلیت عرب مقارن ظهور اسلام مردم بی‌سواد و امّی بودند. مطابق نقل واقدی، در مکه مقارن بعثت حضرت رسول فقط ۱۷ تن از قریش باسواد بودند. آخرین شاعر بدوی عرب «ذوالرمة» باسواد بودن خود را پنهان می‌کرد و می‌گفت قدرت نوشتن در میان ما بی‌ادبی شمرده می‌شود[2].

۳. جاحظ در کتاب **البیان والتبیین** نقل کرده که روزی یکی از امرای قبیلهٔ قریش کودکی را دید که به مطالعهٔ کتاب سیبویه مشغول است. فریاد برآورد که «شرم بر تو باد! این شغل آموزگاران و گدایان است». در آن روزگار آموزگاری یعنی تعلیم اطفال در میان عرب بسیار خوار بود زیرا حقوق

---

۱. مرحوم دکتر معین هنگامی که کتاب **خدمات متقابل** تألیف می‌شد(۱۳۴۹) به حال سکته و در قید حیات بود و اکنون که این فصل یعنی فصل «کتابسوزی» الحاق می‌شود(۱۳۵۷) ۷ سال است که درگذشته است، غفرالله له.

۲. نقل از **تجلیات ایرانی**، ص۳۶و۳۷.

آنان شصت درهم بیش نبود و این مزد در نظر ایشان ناچیز بود[۱].

۴. ابن خلدون در فصل «العلوم العقلیة و اصنافها»(از مقدمهٔ تاریخش) گوید: وقتی کشور ایران فتح شد کتب بسیاری در آن سرزمین به دست تازیان افتاد. سعد بن ابی‌وقاص به عمربن الخطاب در خصوص آن کتب نامه نوشت و در ترجمه کردن آنها برای مسلمانان رخصت خواست. عمر بدو نوشت که آن کتابها را در آب افکند، چه اگر آنچه در آنهاست راهنمایی است خدا ما را به رهنماتر از آن هدایت کرده است، و اگر گمراهی است خدا ما را از شر آن محفوظ داشته. بنابراین آن کتابها را در آب یا در آتش افکندند و علوم ایرانیان که در آن کتب مدون بود از میان رفت و به دست ما نرسید[۲]. ابوالفرج ابن العبری در **مختصرالدول** و عبداللطیف بغدادی در **کتاب‌الافادة والاعتبار** و قفطی در **تاریخ‌الحکماء** در شرح حال یحیی نحوی، و حاج‌خلیفه در **کشف‌الظنون** و دکتر صفا در **تاریخ علوم عقلی** از سوختن کتب اسکندریه توسط عرب سخن رانده‌اند، (یعنی اگر ثابت شود که اعراب فاتح، کتابخانهٔ اسکندریه را سوخته‌اند، قرینه است که در هر جا کتابخانه‌ای می‌یافته‌اند می‌سوخته‌اند. پس بعید نیست در ایران هم چنین کاری کرده باشند) ولی شبلی نعمان در رساله‌ای به‌عنوان «کتابخانهٔ اسکندریه» ترجمهٔ فخر داعی، و همچنین آقای(مجتبی) مینوی در مجلهٔ «سخن» ۷۴، صفحهٔ ۵۸۴ این قول را(کتابسوزی اسکندریه را) رد کرده‌اند.

۵ . ابوریحان بیرونی در **الآثارالباقیة** دربارهٔ خوارزم می‌نویسد که: «چون قتیبة بن مسلم دوباره خوارزم را پس از مرتد شدن اهالی فتح کرد، اسکجموک را بر ایشان والی گردانید، و قتیبه هر کس که خط خوارزمی می‌دانست و از اخبار و اوضاع ایشان آگاه بود و از علوم ایشان مطلع، بکلی فانی و معدوم‌الاثر کرد و ایشان را در اقطار ارض متفرق ساخت و لذا اخبار و اوضاع ایشان به درجه‌ای مخفی و مستور مانده است که به‌هیچ‌وجه وسیله‌ای برای شناختن حقایق امور در آن کشور بعد از ظهور اسلام در

---

۱. نقل از **تاریخ ادبیات** دکتر صورتگر از انتشارات مؤسسهٔ وعظ و خطابه، ص ۱۰ .

۲. نقل از پورداود در **یشتها**، ج ۲/ص ۲۰ .

دست نیست»[1]. ایضاً ابوریحان در همان کتاب نویسد: «و چون قتیبة بن مسلم نویسندگان ایشان(خوارزمیان) را هلاک کرد و هربدان ایشان را بکشت و کتب و نوشته‌های آنان را بسوخت، اهل خوارزم امّی ماندند و در اموری که محتاجٌ‌الیه ایشان بود فقط به محفوظات خود اتکا کردند، و چون مدت متمادی گردید و روزگار دراز بر ایشان بگذشت امور جزئی مورد اختلاف را فراموش کردند و فقط مطالب کلی مورد اتفاق در حافظهٔ آنان باقی ماند[2].

۶. داستان کتابسوزی عبدالله بن طاهر که دولتشاه سمرقندی در **تذکرةالشعرا** آورده است.»

اینها مجموع به اصطلاح دلایلی است که مرحوم دکتر معین بر کتابسوزی در ایران اقامه کرده است. در میان این ادلّه تنها دلیل چهارم که از زبان ابن خلدون نقل شده، بعلاوه با داستان کتابسوزی اسکندریه که ابن العبری و بغدادی و قفطی آن را نقل کرده‌اند و با آنچه حاجی خلیفه در کشف‌الظنون آورده مورد تأیید قرار گرفته است قابل بررسی است.

دلیل هفتمی هم هست که مرحوم دکتر معین متعرض آن نشده ولی جرجی زیدان و بعضی نویسندگان ایرانی، فراوان آن را یادآوری می‌کنند و دلیل بر ضدیت عرب با کتاب و کتابت و علم گرفته می‌شود، و آن اینکه خلیفهٔ دوم به‌شدت جلو کتابت و تألیف کتاب را گرفته و با طرح شعار «حسبنا کتاب‌الله»(ما را قرآن بس است) به‌شدت تألیف و تصنیف را ممنوع اعلام کرده بود و هر کس دست به چنین کاری می‌زد، جرم شناخته می‌شد.

این ممنوعیت تا قرن دوم ادامه یافت و در قرن دوم به حکم جبر زمان شکسته شد.

بدیهی است مردمی که به خودشان لااقل تا صد سال اجازهٔ تألیف و تصنیف ندهند، محال است که به تألیفات و تصنیفات اقوام مغلوبه اجازهٔ ادامهٔ وجود در آن مدت داده باشند.

---

۱. نقل از پورداود در **یشتها**، ج ۲/ص۲۱ـ۲۳، عبارت از محمد قزوینی است.

۲. نقل از **الاثار الباقیة**، ص ۳۰.

ما نخست ادلّه‌ای که مرحوم دکتر معین آورده‌اند به استثنای دلیل چهارم ایشان، نقد و بررسی می‌کنیم و سپس به هفتمین دلیل می‌پردازیم. آنگاه به تفصیل وارد چهارمین دلیل دکتر معین می‌شویم.

اما دلیل اول، یعنی گفته‌های سرجان ملکم. اینها همانهاست که ما قبلاً تحت عنوان «اظهارنظرها» و تحت عنوان «مزدیسنا و ادب پارسی» نقل کردیم و بی‌اعتباری آنها را روشن نمودیم. سرجان ملکم ظاهراً در قرن ۱۳ هجری می‌زیسته و ناچار گفته‌هایش دربارهٔ حادثه‌ای که در حدود سیزده قرن با او فاصلهٔ تاریخی دارد باید به یک سند تاریخی مستند باشد و نیست. بعلاوه او آنچنان تعصب ضداسلامی خود را آشکار ساخته است که کوچکترین اعتباری به گفته‌اش باقی نمی‌ماند.

او مدعی است که پیروان پیامبر عربی شهرهای ایران را با خاک یکسان کردند (دروغی که در قوطی هیچ عطاری پیدا نمی‌شود). عجب است که مرحوم دکتر معین گفتار سراسر نامربوط سرجان ملکم را به‌عنوان یک دلیل ذکر می‌نماید.

اما مسألهٔ «اُمّیّت» و بی‌سوادی عرب جاهلی مطلبی است که خود قرآن هم آن را تأیید کرده است، ولی این چه دلیلی است؟! آیا اینکه عرب جاهلی بی‌سواد بوده، دلیل است که عرب اسلامی کتابها را سوزانیده است؟ بعلاوه، در فاصلهٔ دورهٔ جاهلی و دورهٔ فتوحات اسلامی که ربع قرن تقریباً طول کشید، یک نهضت قلم وسیلهٔ شخص پیغمبراکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله در مدینه به‌وجود آمد که حیرت‌آور است.

این عرب جاهلی به دینی رو آورد که پیامبر آن دین «فدیهٔ» برخی اسیران را که خواندن و نوشتن می‌دانستند، «تعلیم» اطفال مسلمین قرار داد. پیامبر آن دین برخی اصحاب خود را به تعلیم زبانهای غیرعربی از قبیل سریانی و عبری و فارسی تشویق کرد. خود گروهی در حدود بیست نفر «دبیر» داشت و هر یک یا چند نفر را مسؤول دفتر و کاری قرار داد[۱]. این عرب جاهلی به دینی رو آورد که کتاب آسمانی‌اش به قلم و نوشتن سوگند یاد کرده است[۲] و وحی آسمانی‌اش با «قرائت» و «تعلیم» آغاز گشته است[۳]. آیا روش پیغمبر و تجلیل قرآن از خواندن و نوشتن و

۱. رجوع شود به رسالهٔ «**پیامبر امّی**»، نوشتهٔ مرتضی مطهری.

۲. «**ن وَالْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرون**»(قلم/۱).

۳. «**اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ، خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ، الَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْاِنْسانَ مالَمْ**

دانستن در عرب جاهلی که مجذوب قرآن و پیغمبر بود، تأثیری در ایجاد حس خوش‌بینی نسبت به کتاب و کتابت و علم و فرهنگ نداشته است؟!

اما داستان تحقیر قریش و سایر عربان آموزگاری و معلمی را. می‌گویند: قریش و عرب تعلیم اطفال را خوار می‌شمردند و کار معلمی را پست می‌شمردند، بلکه اساساً سواد داشتن را ننگ می‌دانستند.

اولاً در خود آن بیان تصریح شده که کار معلمی به علت کمی درآمد خوار شمرده شده است، یعنی همان چیزی که امروز در ایران خودمان شاهد آن هستیم. آموزگاران و دبیران و روحانیان جزء طبقات کم‌درآمد جامعه‌اند و احیاناً بعضی افراد به همین جهت تغییر شغل و مسؤولیت می‌دهند.

اگر یک آموزگار یا دبیر یا روحانی جوان به خواستگاری دختری برود و آن دختر، خواستگاری هم از کسبه و یا طبقهٔ مقاطعه‌کار و بسازوبفروش هر چند بی‌سواد داشته باشد، خانوادهٔ دختر ترجیح می‌دهند که دختر خود را به آن کاسب یا مقاطعه‌کار بدهند تا آن آموزگار یا دبیر یا روحانی. چرا؟ آیا به علت اینکه علم و معنویت را خوار می‌شمرند؟ البته نه، ربطی به تحقیر علم ندارد؛ دختر به چنین طبقه‌ای دادن قدری فداکاری می‌خواهد و همه آمادهٔ این فداکاری نیستند.

عجبا، می‌گویند به دلیل اینکه فردی از قریش کتابخوانی کودکی را تحقیر کرده پس عرب مطلقاً دشمن علم و کتابت بوده، پس به هر جا پایش رسیده کتابها را آتش زده است. این درست مثل این است که بگویند به دلیل اینکه عبید زاکانی ادیب و شاعر ایرانی گفته است:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم   کاندر طلب راتب یک روزه بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز   تا داد خود از مهتر و کهتر بستانی

پس مردم ایران عموماً دشمن علم و مخالف سوادآموزی هستند و هر جا کتاب و کتابخانه به دستشان بیفتد آتش می‌زنند، و برعکس طرفدار مطربی و مسخرگی می‌باشند، یا بگویند به دلیل اینکه ابوحیان توحیدی در اثر فقر و تنگدستی تمام کتابهای خود را سوزانید، پس مردم کشورش دشمن علم و سوادند.

اما آنچه ابوریحان دربارهٔ خوارزم نقل کرده است، هر چند مستند به سندی

يَعْلَمْ»(علق / ۱ـ۵).

نیست و ابوریحان مدرک نشان نداده است، ولی نظر به اینکه ابوریحان مردی است که علاوه بر سایر فضایل، محقق در تاریخ است و به گزاف سخن نمی‌گوید و فاصلهٔ زمانی زیادی ندارد ـ زیرا او در نیمهٔ دوم قرن چهارم و نیمهٔ اول قرن پنجم می‌زیسته است و خوارزم در زمان ولید بن عبدالملک در حدود سال ۹۳ فتح شده است و بعلاوه خود اهل خوارزم بوده است ـ بعید نیست که درست باشد.

اما آنچه ابوریحان نقل کرده، اولاً مربوط به خوارزم و زبان خوارزمی است نه به کتب ایرانی که [به] زبان پهلوی یا اوستایی بوده است.

و ثانیاً خود ابوریحان در مقدمهٔ کتاب صیدلة یا صیدنه که هنوز چاپ نشده، دربارهٔ زبانها و استعداد آنها برای بیان مفاهیم علمی بحث می‌کند و زبان عربی را بر فارسی و خوارزمی ترجیح می‌دهد و مخصوصاً دربارهٔ زبان خوارزمی می‌گوید: این زبان به هیچ‌وجه قادر برای بیان مفاهیم علمی نیست؛ اگر انسان بخواهد مطلبی علمی با این زبان بیان کند، مثل این است که شتری بر ناودان آشکار شود[۱].

بنابراین اگر واقعاً یک سلسله کتب علمی قابل‌توجه به زبان خوارزمی وجود داشت، امکان نداشت که ابوریحان تا این اندازه این زبان را غیروافی معرفی کند. کتابهایی که ابوریحان اشاره کرده، یک عده کتب تاریخی بود و بس. رفتار قتیبة بن مسلم با مردم خوارزم ـ که در دورهٔ ولید بن عبدالملک صورت گرفته نه در دورهٔ خلفای راشدین ـ اگر داستان اصل داشته باشد و خالی از مبالغه باشد[۲]، رفتاری ضدانسانی و ضداسلامی بوده و با رفتار سایر فاتحان اسلامی که ایران و روم را فتح کردند و غالباً صحابهٔ رسول خدا و تحت تأثیر تعلیمات آن حضرت بودند تباین دارد. علیهذا کار او را که در بدترین دوره‌های خلافت اسلامی(دورهٔ امویان) صورت گرفته نمی‌توان مقیاس رفتار مسلمین در صدر اسلام که ایران را فتح کردند قرار داد.

به هرحال آنجا که احتمال می‌رود که در ایران تأسیسات علمی و کتابخانه وجود داشته است، تیسفون یا همدان یا نهاوند یا اصفهان یا استخر یا ری یا نیشابور یا آذربایجان است، نه خوارزم؛ زبانی که احتمال می‌رود به آن زبان کتابهای علمی

---

۱. رجوع شود به کتاب **بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی** نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، مقالهٔ آقای مجتبی مینوی.

۲. آقای دکتر زرین‌کوب در **کارنامهٔ اسلام**، ص۳۶ اصل قصه را مشکوک دانسته‌اند.

وجود داشته زبان پهلوی است نه زبان خوارزمی. در دورهٔ اسلام کتابهای ایرانی که به عربی ترجمه شد از قبیل کلیله‌ودمنه وسیلهٔ ابن مقفّع و قسمتی از منطق ارسطو وسیلهٔ او یا پسرش، از زبان پهلوی بوده نه زبان خوارزمی یا زبان محلی دیگر.

کریستن‌سن می‌نویسد:

«عبدالملک بن مروان دستور داد کتابی از پهلوی به عربی ترجمه کردند.»[۱]

اینکه با حملهٔ یک یورشگر، آثار علمی زبانی بکلی از میان برود و مردم یکسره به حالت «اُمّیّت» و بی‌سوادی و بی‌خبری از تاریخ گذشته‌شان برآیند، ویژهٔ زبانهای محدود محلی است. بدیهی است که هرگز یک زبان محدود محلی نمی‌تواند به‌صورت یک زبان علمی درآید و کتابخانه‌ای حاوی انواع کتب پزشکی، ریاضی، طبیعی، نجومی، ادبی، مذهبی با آن زبان تشکیل شود.

اگر زبانی به آن حد از وسعت برسد که بتواند کتابخانه از انواع علوم تشکیل دهد، با یک یورشْ مردمش یکباره تبدیل به مردمی امّی نمی‌گردند. حمله‌ای از حملهٔ مغول وحشتناکتر نبوده است؛ قتل‌عام به معنی حقیقی در حملهٔ مغول رخ نمود، کتابها و کتابخانه‌ها طعمهٔ آتش گردید، ولی هرگز این حملهٔ وحشتناک نتوانست آثار علمی به زبان عربی و فارسی را بکلی از میان ببرد و رابطهٔ نسل بعد از مغول را با فرهنگ قبل از مغول قطع نماید، زیرا آثار علمی به زبان عربی و حتی به زبان فارسی گسترده‌تر از این بود که با چندین قتل‌عام مغول از بین برود. پس معلوم است که آنچه در خوارزم از میان رفته جز یک سلسله آثار ادبی و مذهبی زردشتی که از محتوای این نوع کتب مذهبی آگاهی داریم نبوده است، و ابوریحان هم بیش از این نگفته است. دقت در سخن ابوریحان می‌رساند که نظرش به کتب تاریخی و مذهبی است.

اما داستان کتابسوزی عبدالله بن طاهر. این داستان شنیدنی است و عجیب است که مرحوم دکتر معین این داستان را به‌عنوان دلیل یا قرینه‌ای بر کتابسوزی ایران وسیلهٔ اعراب فاتح ایران آورده است. عبدالله پسر طاهر ذوالیمینین سردار معروف ایرانی زمان مأمون است که فرماندهی لشکر خراسان را در جنگ میان امین و مأمون، پسران هارون‌الرشید به حمایت مأمون بر عهده داشت و بر علی بن عیسی

۱. **ایران در زمان ساسانیان**، ص۸۶.

که عرب بود و فرماندهی سپاه عرب را به حمایت از امین داشت پیروز شد و بغداد را فتح کرد و امین را کشت و ملک هارونی را برای مأمون مسلّم کرد.

خود طاهر شخصاً ضدعرب بود. به علان شعوبی که در بیت‌الحکمهٔ هارون کار می‌کرد و کتابی در «مثالب عرب» یعنی در ذکر زشتیها و عیبهای عرب نوشت، سی‌هزار دینار یا سی‌هزار درهم جایزه داد[۱]. پسرش عبدالله که کتابسوزی مستند به اوست، سرسلسلهٔ طاهریان است؛ یعنی برای اولین‌بار وسیلهٔ او خراسان اعلام استقلال کرد و یک دولت مستقل ایرانی تشکیل گردید.

عبدالله مانند پدرش طبعاً روحیهٔ ضدعرب داشت. در عین حال شگفتی تاریخ و شگفتی اسلام را ببینید: همین عبدالله ایرانی ضدعرب که از نظر قوت و قدرت به حدی رسیده که در مقابل خلیفهٔ بغداد اعلام استقلال می‌کند، کتابهای ایرانی قبل از اسلام را به‌عنوان اینکه با وجود قرآن همهٔ اینها بیهوده است می‌سوزاند.

«روزی شخصی به دربار عبدالله بن طاهر در نیشابور آمد و کتابی فارسی از عهد کهن تقدیم داشت. چون پرسیدند چه کتابی است؟ پاسخ داد: داستان وامق و عذراست و آن قصهٔ شیرین را حکما به رشتهٔ تحریر آورده و به انوشیروان اهدا نموده‌اند. امیر گفت: ما قرآن می‌خوانیم و نیازی به این کتب نداریم. کلام خدا و احادیث ما را کفایت می‌کند. بعلاوه این کتاب را مجوسان تألیف کرده‌اند و در نظر ما مطرود و مردود است. سپس بفرمود تا کتاب را به آب انداختند و دستور داد هر جا در قلمرو او کتابی به زبان فارسی به خامهٔ مجوس کشف شود نابود گردد.»[۲]

چرا چنین کرد؟ من نمی‌دانم؛ به احتمال فراوان عکس‌العمل نفرتی است که ایرانیان از مجوس داشتند. به هرحال این کار را عبدالله بن طاهر ایرانی کرد نه عرب. آیا می‌توان کار عبدالله را به حساب همهٔ ایرانیان گذاشت که اساساً چنین تفکری داشتند که هر کتابی غیر از قرآن به دستشان می‌افتاد می‌سوختند؟ باز هم نه.

کار عبدالله کار ناپسندی بوده است، اما دلیل مدعای ماست که گفتیم هرگاه فرهنگی مورد هجوم فرهنگ دیگر قرار می‌گیرد، پیروان و علاقه‌مندان به فرهنگ

---

۱. احمدامین، **ضحی‌الاسلام**، ج ۱/ص ۶۴.

۲. **تاریخ ادبیات** مستر براون، جلد اول، ترجمهٔ علی پاشاصالح، صفحهٔ ۵۱۰، نقل از دولتشاه سمرقندی.

جدید به نحو افراط و زیانباری آثار فرهنگ کهن را مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهند. ایرانیان که از فرهنگ جدید اسلامی سخت به وجد آمده بودند علاقه‌ای نسبت به فرهنگ کهن نشان ندادند بلکه در فراموشانیدن آن عمد به کار بردند.

از ایرانیان رفتارهایی نظیر رفتار عبدالله بن طاهر که در عین تنفر از تعصب عربی که می‌خواهد خود را به‌عنوان یک نژاد و یک خون بر مردم تحمیل کند، نسبت به اسلام تعصب ورزیده‌اند و این تعصب را علیه آثار مجوسیت به کاربرده‌اند، فراوان دیده می‌شود.

و اگر مقصود از استدلال به کتابسوزی عبدالله بن طاهر این است که چنین کارهایی در جهان سابقه دارد، احتیاجی به چنین استدلالی نیست. جهان شاهد کتابسوزیها بوده و هست. در عصر ما احمد کسروی جشن کتابسوزان داشت. مسیحیان در فاجعهٔ اندلس و قتل‌عام مسلمانان هشتاد هزار کتاب را به آتش کشیدند[۱]. جرجی زیدان مسیحی اعتراف دارد که صلیبیان مسیحی در حمله به شام و فلسطین سه میلیون کتاب را آتش زدند[۲]. ترکان در مصر کتابسوزی کردند[۳]. سلطان‌محمود غزنوی در ری کتابسوزی کرد[۴]. مغول کتابخانهٔ مرو را آتش زدند[۵]. زردشتیان در دورهٔ ساسانی کتابهای مزدکیه را آتش زدند[۶]. اسکندر کتب ایرانی را آتش زد[۷]. روم آثار ارشمیدس ریاضیدان معروف را طعمهٔ آتش ساخت[۸]. بعداً دربارهٔ آتش‌سوزی کتابخانهٔ اسکندریه وسیلهٔ مسیحیان بحث خواهیم کرد.

جرج سارتون در **تاریخ علم** می‌گوید:

«پروتاگوراس سوفسطایی یونانی در یکی از کتابهای خود دربارهٔ حق و حقیقت بحث کرد و گفت: و اما خدایان، نمی‌توانم بگویم هستند و نمی‌توانم

---

۱. **تاریخ اندلس**، تألیف مرحوم دکتر محمد ابراهیم آیتی و **تاریخ تمدن اسلام** جرجی زیدان، ترجمهٔ فارسی، ج ۳/ص ۶۵.
۲. **تاریخ تمدن اسلام**، ج ۳/ص ۶۵.
۳. **تاریخ تمدن**، ویل دورانت، ج ۱۱/ص ۲۲۴.
۴. جرجی زیدان، **تاریخ تمدن اسلام**، ج ۳/ص ۶۶.
۵. ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ج ۱۱/ص ۳۱۵.
۶. کریستن‌سن، **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۳۸۵. ایضاً **تمدن ایرانی** به قلم جمعی از خاورشناسان.
۷. **الفهرست** ابن الندیم، چاپ قاهره، ص ۳۵۱.
۸. همان، ص ۳۸۶.

بگویم نیستند. بسیار چیزهاست که ما را از فهم این مطلب مانع می‌شود. اولین آنها تاریکی خود موضوع است، و دیگر اینکه عمر آدمی کوتاه است.»[۱]

سارتون می‌گوید:

«همین مطلب باعث شد که کتابهای او را در سال چهارصد و یازده پیش از میلاد در وسط میدان شهر سوزاندند و این نخستین نمونهٔ ثبت شدهٔ کتابسوزی در تاریخ است.»[۲]

و اما داستان ممنوع‌بودن تألیف و تصنیف در جهان اسلام که در آغاز وسیلهٔ خلیفهٔ دوم اعلام شد و تا صد سال ادامه یافت؛ این داستان نیز شنیدنی است. هرچند ما در بخش سوم این کتاب که به بیان خدمات ایرانیان به اسلام می‌پردازیم، در بخش خدمات فرهنگی تحت عنوان «تدوین و تألیف از کی شروع شد؟» دربارهٔ این مطلب توضیح خواهیم داد ولی ناچاریم در اینجا اشاره کنیم که آنچه به خلیفهٔ دوم منسوب است، مربوط است به کتابت احادیث نبوی.

از صدر اسلام میان عمر و بعضی صحابهٔ دیگر از یک طرف، و علی علیه‌السلام و بعضی صحابهٔ دیگر از طرف دیگر در تدوین و کتابت احادیث نبوی اختلاف نظر وجود داشت.

گروه اول که عمر در رأس آنها بود استماع و ضبط و نقل احادیث را بلامانع می‌دانستند، اما کتابت و تدوین آنها را مکروه می‌شمردند به عذر اینکه با قرآن مشتبه نشود و یا اهتمام به حدیث جای اهتمام به قرآن را نگیرد، ولی گروه دوم که علی علیه‌السلام در رأس آنها بود از آغاز به کتابت و تدوین احادیث نبوی تشویق و ترغیب کردند. عامه به پیروی از خلیفهٔ دوم تا یک قرن به تدوین حدیث نپرداخت، اما پس از یک قرن عامه نیز از نظر علی علیه‌السلام پیروی کرد و نظر عمر منسوخ گشت، و به همین جهت شیعه یک قرن پیش از عامه موفق به جمع و تدوین حدیث شد.

پس مطلب این نیست که تصنیف و تألیف در میان عرب مطلقاً و دربارهٔ هر موضوع ممنوع بوده است و مردمی که به خودشان اجازهٔ تألیف و تصنیف نمی‌دادند،

---

۱. **تاریخ علم**، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۲۷۱.

۲. همان.

به طریق اولیٰ تألیفات و تصنیفات دیگران را معدوم می‌کردند. این ممنوعیت یا مکروهیت اولاً مربوط به احادیث نبوی بوده نه چیز دیگر؛ ثانیاً در میان عامه بوده و شیعه هرگز چنین روشی دربارهٔ حدیث نداشته است، و به هرحال ربطی به مسألهٔ مخالفت با کتاب و نوشته ندارد.

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلام و دکتر ذبیح‌الله صفا در تاریخ علوم عقلی در اسلام سخنی در این زمینه دارند که دریغ است نقل و نقد نشود. دکتر صفا می‌نویسد:

«اعتقاد عرب، مانند اعتقاد همهٔ مسلمانان آن بود که «انّ الاسلامَ یَهْدِمُ ماقَبْلَه»(اسلام ماقبل خود را منهدم می‌سازد) و به همین سبب در اذهان مسلمین چنین رسوخ کرده بود که جز به قرآن به چیزی نظر نکنند زیرا قرآن ناسخ همهٔ کتب و اسلام ناسخ همهٔ ادیان است. پیشوایان شرع مبین هم مطالعهٔ هر کتاب و حتی هر کتاب دینی را غیر از قرآن ممنوع داشته بودند.

گویند روزی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در دست عمر ورقه‌ای از تورات مشاهده کرد و چنان غضبناک شد که آثار غضب بر چهرهٔ او آشکار گردید، و آنگاه گفت: **«اَلَمْ آتِکُمْ بِها بَیْضاءَ نَقِیَّةً وَاللهِ لَوْ کانَ موسیٰ حَیّاً ماوَسِعَهُ اِلّاَ اتِّباعی»**(آیا شریعتی درخشان و پاکیزه برای شما نیاوردم؟ به خدا سوگند اگر موسی خود زنده می‌بود راهی جز پیروی از من نداشت). و نیز به همین سبب بود که پیغمبر فرمود: «**لا تُصَدِّقوا اَهْلَ الْکِتابِ وَ لاتُکَذِّبوهُمْ وَ قولوا آمَنّا بِالَّذی أُنْزِلَ عَلَیْنا وَ أُنْزِلَ اِلَیْکُمْ وَ اِلٰـهُنا وَ اِلٰـهُکُمْ واحِدٌ**». (اهل کتاب را در آنچه به نام دین می‌گویند نه تصدیق کنید و نه تکذیب. بگویید به آنچه بر ما فرود آمده و آنچه به سوی شما آمده(نه آنچه از پیش خود ساخته‌اید) ایمان داریم، معبود ما و شما یکی است).

از جمله احادیث معروف در این عهد این بود که: «**کِتابُ‌اللهِ فیهِ خَبَرُ ماقَبْلَکُمْ وَ نَبَأُ ما بَعْدَکُمْ وَ حُکْمُ ما بَیْنَکُمْ**»(در کتاب خدا حکایت گذشتگان پیش و پیشگویی آیندهٔ شما و قانون حاکم میان شما هست). نطق قرآن کریم به این حقیقت که «**وَلارَطْبٍ وَلایابِسٍ اِلّا فی کِتابٍ مُبینٍ**»(تر و یا خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن وجود دارد) طبعاً مایهٔ تحکیم چنین عقیدتی می‌شد و نتیجهٔ این اعتقاد، اکتفا به قرآن و احادیث و

انصراف از همهٔ کتب و آثار بود ...»[1].

من حقیقتاً از این مردان فاضل درشگفتم. آیا اینان نمی‌دانند که جملهٔ «اَلْاِسْلامُ یَهْدِمُ ماقَبْلَه» ناظر به این بوده و هست که با آمدن اسلام تمام قوانین و رسوم و عادات گذشته ملغی است؟ همهٔ مسلمانان از صدر اسلام تاکنون از این جمله‌ها جز این نفهمیده‌اند. این جمله اعلام بی‌اعتباربودن مراسم دینی جاهلیت، اعم از جاهلیت شرک یا جاهلیت اهل‌کتاب است و ربطی به غیر مراسم و سنن مذهبی ندارد، همچنانکه مفهوم جملهٔ «اَلْاِسْلامُ یَجُبُّ ماقَبْلَه» این است که اسلام روی گذشته را می‌پوشاند و عطف به ماسبق نمی‌کند؛ مثلاً جنایتی که اگر در اسلام واقع شود قصاص یا دیهٔ خاص دارد، اگر قبل از اسلام شخصی و در زمان شرک او صورت گرفته باشد و او بعد مسلمان شده باشد، اسلام عطف به ماسبق نمی‌کند. همهٔ مسلمانان از این جمله‌ها این معانی را فهمیده و می‌فهمند. اینها کجا و معانی من‌درآوردی این نویسندگان کجا؟!

همچنانکه حدیث عمر به روشنی فریاد می‌کند که رسول خدا فرموده است با آمدن قرآن و شریعت ختمیه، تورات و شریعت موسی منسوخ است. پس پیغمبر مطالعهٔ هر کتاب حتی کتب دینی را منع نفرمود، مطالعهٔ خصوص کتابهای آسمانی منسوخ گذشته را منع کرد. آن حضرت برای اینکه مسلمانان شرایع منسوخ گذشتگان را با شریعت اسلام نیامیزند آنها را از مطالعهٔ تورات منع فرمود. اینکه پیغمبر فرمود آنچه از اهل کتاب می‌شنوید نه تصدیق کنید و نه تکذیب نیز ناظر به قصص دینی و احیاناً احکام دینی است. حضرت با این جمله‌ها به آنها فهمانید که در دست اهل کتاب راست و دروغ به هم آمیخته است؛ چون شما اهل تشخیص نیستید، نه تصدیق کنید مباد که دروغی را تصدیق کرده باشید، و نه تکذیب کنید مباد که راستی را تکذیب کرده باشید. کما اینکه جملهٔ «در قرآن حکایت گذشتگان، پیشگویی آینده و قانون حاکم میان شما هست» که در نهج‌البلاغه نیز آمده است، ناظر به حکایات دینی، آیندهٔ اخروی و قوانین مذهبی است و مقصود این است: با آمدن قرآن شما به کتاب آسمانی دیگری نیاز ندارید.

---

۱. دکتر ذبیح‌الله صفا، **تاریخ‌علوم‌عقلی‌دراسلام**، ص۳۲. تقریباً همین بیان در جلد سوم **تاریخ‌تمدن‌اسلام** تألیف جرجی زیدان، ترجمهٔ فارسی، صفحات ۵۴ و ۵۵ آمده است.

از همه مضحکتر تمسک به آیهٔ «وَلا رَطْبٍ وَلا یابِسٍ اِلّا فی کِتابٍ مُبینٍ»[1] است که تا آنجا که من اطلاع دارم یک نفر از مفسرین هم این آیه را مربوط به قرآن ندانسته است، همه آن را به لوح محفوظ تفسیر کرده‌اند.

تصور مسلمین از این آیه و از آن احادیث هرگز آن چیزی نبوده که این آقایان فرض کرده و نتیجه گرفته‌اند که این آیه و آن احادیث زمینهٔ فکری به مسلمین می‌داده که غیر قرآن هر کتابی را در هر فنی و هر علمی از بین ببرند.

اکنون نوبت آن است که به نقد دلیل چهارم مرحوم دکتر معین بپردازیم. ایشان به شکلی نقل کرده‌اند که گویی ابن‌خلدون قاطعانه دربارهٔ کتابسوزی ایران نظر داده است و گویی در نقل ابوالفرج ابن العبری و عبداللطیف بغدادی و قفطی و حاجی‌خلیفه هم هیچ‌گونه خللی نیست، در صورتی که ایشان قطعاً می‌دانسته‌اند که محققین اروپا اخیراً بی‌پایگی و بی‌اساسی کتابسوزی اسکندریه را وسیلهٔ مسلمین به وضوح به اثبات رسانیده‌اند ولی ایشان تنها به نقل انکار شبلی نعمان و مینوی قناعت کرده و رد شده‌اند، بدون اینکه به دلیلهای قاطع آنها توجه کنند.

اکنون ما به‌طور خلاصه نظریات محققین را دربارهٔ کتابسوزی اسکندریه به اضافهٔ نکاتی که به نظر خود ما رسیده نقل می‌کنیم، سپس به نقد آنچه به ابن‌خلدون و حاجی‌خلیفه دربارهٔ کتابسوزی ایران نسبت داده شده می‌پردازیم.

غالباً مدعیان کتابسوزی در ایران به کتابسوزی اسکندریه استناد می‌کنند. بدیهی است که اگر بی‌سوادی عرب جاهلیت، تحقیر آموزگاری وسیلهٔ فردی از قریش، کتابسوزی عبدالله بن طاهر ایرانی، کتابسوزی قتیبة بن مسلم در خوارزم صدسال بعد از فتوحات اولیهٔ اسلامی، دلیل کتابخانه‌سوزی اعراب فاتح ایران باشد، کتابسوزی اسکندریه وسیلهٔ شخصیت عاقل و باهوشی نظیر عمرو بن العاص ـ که طبق نقل از محضر فیلسوف آن روز اسکندریه بهره می‌برده و با او معاشرت داشته ـ آنهم به فرمان مستقیم خلیفه از مرکز مدینه، نه پیش خود (آنچنانکه قتیبة بن مسلم در خوارزم کرد) به طریق اولیٰ دلیل کتابخانه‌سوزی در ایران باید شمرده شود. لهذا همیشه از طرف این گروه کتابسوزی اسکندریه با آب و تاب فراوان نقل می‌شود.

مقدمتاً باید بگوییم که تاریخ اسلام و فتوحات اسلامی چه به‌طور عموم و چه

---

۱. انعام/۵۹.

به‌طور خصوص (یعنی فتوحات یک منطقهٔ خاص) از اواخر قرن دوم تدوین شده و آن کتب در اختیار ماست. راجع به فتح اسکندریه بالأخص، علاوه بر مورخین اسلامی چند نفر مسیحی نیز فتح این شهر را به دست اعراب با تفصیل فراوان نقل کرده‌اند. در هیچ‌یک از کتب اسلامی یا مسیحی یا یهودی و غیر اینها که قبل از جنگهای صلیبی تألیف شده، نامی از کتابسوزی اسکندریه یا ایران در میان نیست. تنها در اواخر قرن ششم هجری و اوایل قرن هفتم است که برای اولین‌بار عبداللطیف بغدادی که مردی مسیحی است در کتابی به نام **الافادة والاعتبار فی الامور المشاهدة والحوادث المعاینة بارض مصر** (که موضوع آن امور و حوادثی است که شخصاً مشاهده کرده است و در حقیقت سفرنامه است) آنجا که عمودی را به نام «عمودالسوادی» در محل سابق کتابخانهٔ اسکندریه توصیف می‌کرده گفته است:

> «و گفته می‌شود که این عمود یکی از عمودهایی است که بر روی آنها رواقی استوار بوده و ارسطو در این رواق تدریس می‌کرده و دارالعلم بوده و در اینجا کتابخانه‌ای بوده که عمروعاص به اشارهٔ خلیفه آن را سوخته است.»

عبداللطیف بیش از این نمی‌خواسته بگوید که در افواه مردم (و لابد مسیحیان هم‌کیش او) چنین شایعه‌ای بر سر زبانهاست بدون آنکه بخواهد آن را تأیید کند، زیرا سخن خود را با «و یذکر» (چنین گفته می‌شود، چنین بر سر زبانهاست) آغاز کرده است. همه می‌دانیم که در نقل روایت تاریخی یا حدیثی، ناقل اگر سندی داشته باشد مطلب را با ذکر سند نقل می‌کند، آنچنانکه طبری از مورخین و همچنین غالب محدثین انجام می‌دهند. بهترین نوع نقل همین نوع است؛ خواننده را امکان می‌دهد که در صحت و سقم نقل تحقیق کند و اگر سند را صحیح یافت بپذیرد. و اگر ناقل بدون ذکر سند و مأخذ نقل کند، دوگونه است: گاهی به‌صورت ارسال مسلّم نقل می‌کند، مثلاً می‌گوید در فلان سال فلان حادثه واقع شد، و گاه می‌گوید: گفته می‌شود، یا گفته شده است، یا چنین می‌گویند که در فلان سال فلان حادثه واقع شد. اگر به صورت اول بیان شود نشانهٔ این است که خود گوینده به آنچه نقل کرده اعتماد دارد ولی البته دیگران به این‌گونه نقلها که مدرک و مأخذ و سند نقل نشده اعتماد نمی‌کنند. علمای حدیث چنین احادیثی را معتبر نمی‌شمارند. محققین اروپایی نیز به نقلهای تاریخی بدون مدرک و مأخذ اعتنایی نمی‌کنند و آن را غیرمعتبر می‌شمارند.

حداکثر این است که می‌گویند فلان شخص چنین نقلی در کتاب خود کرده اما مأخذ و مدرک نشان نداده؛ یعنی اعتبار تاریخی ندارد.

اما اگر به صورت دوم بیان شود که خود ناقل به صورت «گویند» یا «چنین می‌گویند» یا «گفته شده است» و امثال اینها(به اصطلاح با صیغهٔ فعل مجهول) بیان [کند] نشان این است که حتی خود گوینده نیز اعتباری برای این نقل قائل نیست. عده‌ای معتقدند که کلمهٔ «قیل»(گفته شده است) در نقلها، تنها نشانهٔ عدم اعتماد ناقل نیست، اشاره به بی‌اعتباری آن نیز هست.

عبداللطیف این داستان را به صورت سوم نقل کرده که لااقل نشانهٔ آن است که خود او به آن اعتماد نداشته است. بعلاوه، بعید است که عبداللطیف این‌قدر بی‌اطلاع بوده که نمی‌دانسته است ارسطو پایش به مصر و اسکندریه نرسیده، تا چه رسد که در آن رواق تدریس کرده باشد، بلکه اساساً اسکندریه بعد از ارسطو تاسیس شده، زیرا اسکندریه بعد از حملهٔ اسکندر به مصر تأسیس شد. طرح این شهر در زمان اسکندر ریخته شد و شاید هم در زمان او آغاز به ساختمان شد و تدریجاً به صورت شهر درآمد. ارسطو معاصر اسکندر است.

پس خواه عبداللطیف شخصاً به این نقل اعتماد داشته و خواه نداشته است، این نقل ضعف مضمونی دارد؛ یعنی مشتمل بر مطلبی است که از نظر تاریخی قطعاً دروغ است و آن تدریس ارسطو در رواق است. اگر یک نقل و یک روایت مشتمل بر چند مطلب باشد که برخی از آنها قطعاً دروغ باشد، نشانهٔ این است که باقی هم از همین قبیل است. سوخته‌شدن کتابخانهٔ اسکندریه وسیلهٔ مسلمین، از نظر اعتبار نظیر تدریس ارسطو در آن محل است.

پس نقل عبداللطیف، هم ضعف سند دارد زیرا فاقد سند و مدرک است، و هم ضعف مضمونی دارد زیرا مشتمل بر یک دروغ واضح است، و هم ضعف بیانی دارد زیرا به گونه‌ای بیان شده که نشان می‌دهد خود او هم به آن اعتماد ندارد.

علاوه بر همهٔ اینها، اگر عبداللطیف در عصر فتح اسکندریه می‌زیست(قرن اول هجری) و یا لااقل در عصر مورخینی می‌زیست که فتوحات اسلامی از جمله فتح اسکندریه را به طریق روایت از دیگران در کتب خود گردآورده‌اند(قرن دوم تا چهارم هجری)، این احتمال می‌رفت که اتفاقاً عبداللطیف با افرادی برخورده که بی‌واسطه یا مع‌الواسطه شاهد جریان بوده‌اند و برای عبداللطیف نقل کرده‌اند و

دیگران به چنین افرادی بر نخورده‌اند، ولی عبداللطیف کتاب خود را در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم تألیف کرده است[۱]؛ یعنی با حادثهٔ فتح اسکندریه که در حدود سالهای ۱۷ و ۱۸ هجری واقع شده نزدیک به ششصدسال فاصله دارد و در همهٔ این ششصدسال در هیچ کتاب تاریخی و از زبان هیچ مورخی اعم از مسلمان و مسیحی و یهودی و غیره دیده و شنیده نشده؛ یکمرتبه بعد از این مدت طولانی در کتاب عبداللطیف دیده می‌شود. این جهت، نقل عبداللطیف را از حد یک نقل بی‌سند (و به اصطلاح «خبر مرسل») هم پایین‌تر می‌برد و به صورت نقلی در می‌آورد که قرائن خارجی بر دروغ بودن آن هست.

از همهٔ اینها بالاتر اینکه تواریخ شهادت می‌دهند که اساساً کتابخانهٔ اسکندریه چندین بار قبل از آنکه اسکندریه به دست مسلمانان فتح شود مورد تاراج و یغما و حریق واقع شده و هنگامی که مسلمین اسکندریه را فتح کردند اساساً کتابخانه‌ای به صورت سابق وجود نداشت و تنها کتابهایی در دست افرادی بوده که مسلمین در قرنهای دوم تا چهارم هجری از آن کتابها استفاده کردند.

اینجا بار دیگر مثل معروف مصداق پیدا می‌کند که شخصی گفت: «امامزاده یعقوب را گرگ بر روی مناره درید». دیگری گفت: امامزاده نبود و پیغمبرزاده بود، یعقوب نبود و یوسف بود، بالای مناره نبود و ته چاه بود، تازه اصل مطلب دروغ است، گرگ یوسف را ندرید. من اینجا زمام سخن را به ویل دورانت، مورخ معروف جهانی تاریخ تمدن می‌دهم. ویل دورانت می‌گوید:

«از جمله دلایل ضعف این روایت(روایت عبداللطیف) این است که:

۱. قسمت مهم کتابخانهٔ اسکندریه را مسیحیان متعصب به دوران اسقف «توفینس» به سال ۳۹۲ میلادی(در حدود ۲۵۰ سال قبل از فتح اسکندریه به دست مسلمین) سوزانیده بودند.

۲. در مدت پنج قرن[۲] که از وقوع تا ثبت حادثهٔ مفروض در کتاب عبداللطیف فاصله بود، هیچ‌یک از مورخان دربارهٔ آن سخن نیاورده‌اند در صورتی که «اوتکیوس» مسیحی که به سال ۳۲۲ هجری(۹۳۳ میلادی)

---

۱. در سال ۶۰۳ از تألیف آن فارغ شده است؛ شبلی نعمان، رسالهٔ «فتح‌اسکندریه»، ص۲۸.

۲. بلکه قریب به شش قرن.

اسقف بزرگ اسکندریه بود، فتح این شهر را به دست عربان با تفصیل فراوان نقل کرده است. به همین جهت غالب مورخان این قضیه را نمی‌پذیرند و آن را افسانه می‌پندارند. نابودی کتابخانهٔ اسکندریه که به‌تدریج انجام شد از حوادث غم‌انگیز تاریخ جهان بود.»[۱]

ویل دورانت مراحل تدریجی نابودی این کتابخانه را وسیلهٔ مسیحیان در تاریخ تمدن ذکر کرده است. علاقه‌مندان می‌توانند به مجلدات ششم و نهم و یازدهم ترجمهٔ فارسی تاریخ تمدن مراجعه کنند.

گوستاو لوبون در تمدن اسلام و عرب می‌گوید:

«سوزانیدن کتابخانهٔ اسکندریه که آن را به فاتحین اسلام نسبت داده‌اند جای بسی تعجب است که یک چنین افسانهٔ موهومی چگونه در این مدت متمادی به شهرت خود باقی مانده است و آن را تلقی به قبول نموده‌اند. ولی امروز بطلان این عقیده به ثبوت پیوسته و معلوم و محقق گردیده است که خود نصاری پیش از اسلام همچنانکه همهٔ معابد و خدایان اسکندریه را با کمال اهتمام منهدم نموده‌اند، کتابخانهٔ مزبور را نیز سوزانیده بر باد دادند، چنانکه در زمان فتح اسلام از کتابهای مزبور چیزی باقی نمانده بود تا آن را طعمهٔ حریق سازند.

شهر اسکندریه از زمان بنای آن که در ۳۳۲ پیش از میلاد صورت گرفته تا زمان فتح مسلمین یعنی تا مدت هزار سال، یکی از شهرهای معظم و مهم دنیا به‌شمار می‌رفت.

در عصر ملوک بطالسه تمام حکما و فلاسفهٔ دنیا در این شهر جمع شده، مدارس و کتابخانه‌های مهمی تأسیس کرده بودند ولی آن ترقیات علمی آنقدر دوام پیدا نکرد، چندانکه در سال ۴۸ قبل از مسیح رومیان تحت سرداری «سزار» به اسکندریه حمله برده لطمهٔ زیادی به حیات علمی آن وارد ساختند. اگرچه در سلطنت رومیان دوباره این شهر ترقی کرده اهمیتی بسزا پیدا نمود، لکن این ترقی موقتی بوده است، زیرا در اهالی، جنون مناقشات مذهبی پیدا شده و با وجود جلوگیری‌های سفاکانهٔ

---

۱. **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱۱/ص۲۱۹.

امپراطوران روم، روزانه بر شدت آن می‌افزود تا زمانی که دیانت مسیح مذهب رسمی مملکت قرار گرفت. آن وقت تئودور حکم کرد تمام معابد و مجسمه‌های خدایان و کتابخانه‌های بت‌پرستان[۱] را با خاک یکسان نمودند.»[۲]

شهر اسکندریه که هم‌اکنون از شهرهای معتبر مصر است به‌وسیلهٔ اسکندر رومی در چهار قرن قبل از میلاد مسیح ساخته و یا طرح ریزی شد و به همین جهت نام اسکندریه یافت.

خلفای اسکندر در مصر که آنها را «بطالسه» می‌خوانند، در آن شهر موزه و کتابخانه و در حقیقت «آکادمی» تأسیس کردند که به‌صورت یک حوزهٔ علمی عظیم درآمد. بسیاری از دانشمندان اسکندریه با اکابر یونان برابری می‌کنند و از مشاهیر علمی جهان‌اند.

حوزهٔ اسکندریه از قرن سوم و دوم قبل از میلاد آغاز شده و تا قرن چهارم بعد از میلاد ادامه یافت. مصر به‌طور کلی در دورهٔ اسکندر و خلفایش زیر نفوذ سیاسی یونان بود. بعد که تمدن یونانی به افول گرایید و میان روم ـ که مرکزش رم فعلی در ایطالیا بود ـ با یونان جنگ درگرفت و روم بر یونان غلبه کرد، مصر و اسکندریه نیز تحت نفوذ سیاسی روم واقع شد. دولت روم در حدود چهار قرن بعد از میلاد منقسم شد به روم شرقی که مرکزش قسطنطینیه(استانبول فعلی) بوده و روم غربی که مرکزش رم در ایطالیا بوده است. روم شرقی به مسیحیت گرایید و مسیحیت، هم روی تمدن یونان و هم روی تمدن روم اثر منفی گذاشت، و قرون وسطای غربی که دورهٔ انحطاط غرب است تقریباً از همین وقت(از انقسام روم به شرقی و غربی) آغاز می‌شود.

پس از گرایش روم شرقی به مسیحیت، سایهٔ مسیحیت ـ که تدریس علوم و فلسفه را برخلاف اصول دین مسیح می‌دانست و علما و فلاسفه را کافر و گمراه و گمراه‌کننده می‌شمرد ـ بر حوزهٔ اسکندریه سنگینی کرد و دستبردها و تاراجها و سوزانیدنهای متناوب این کتابخانه بار دیگر بعد از حملهٔ سزار در ۴۸ میلادی آغاز

---

۱. کتابخانهٔ معروف اسکندریه وسیلهٔ مردمی که آنها را مشرک و بت‌پرست می‌دانند تأسیس شد.
۲. **تاریخ تمدن اسلام و عرب**، چاپ چهارم، صفحات ۲۶۳ـ۲۶۵(خلاصه).

گشت.

قسطنطین اول، امپراطور روم شرقی اولین امپراطوری است که بـه مسـیحیت گرایید. ژوستی‌نین از اخلاف قسطنطین، در قرن ششم میلادی حوزهٔ آتن را رسماً تعطیل کرد و قبلاً در قرن چهارم حوزهٔ اسکندریه تعطیل و یا تضعیف کامل شده بود. تعطیل حوزهٔ آتن در سال ۵۲۹ میلادی صورت گرفت، یعنی چهل‌ویک سال قبل از تولد رسول اکرم و هشتادویک سال قبل از بعثت ایشان و نودوچهار سال قـبل از هجرت و صدوپنج سال قبل از رحلت ایشان و صدوبیست‌واند سال قـبل از فـتح اسکندریه به دست مسلمین.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که این کـتابخانه را بت‌پـرستان و مشـرکان تأسیس کردند و مسیحیان آن را از بین بردند، ولی بعد از جنگهای صلیبی مـیان مسیحیان و مسلمین که در حدود دویست سال طول کشید(قـرن پـنجم و ششـم هجری) مسیحیان از یک طرف با تمدن و فرهنگ اسلامی آشنا شدند و این تمدن به آنها آگاهی داد، و از طرف دیگر پس از شکست نهایی از مسـلمین سـخت کـینهٔ مسلمین را در دلهای خود پختند و به جنگ اعصاب علیه مسلمین دست زدند. آن اندازه علیه اسلام و قرآن و رسول اکرم و مسلمانان شـایعه سـاختند کـه مـوجب شرمساری متمدنهای مسیحی قرون جدیده است و می‌بینیم که به جـبران مـافات «عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن»[1] مـی‌نویسند. شـایعهٔ کـتابسوزی‌ها وسـیلهٔ مسلمین جزء همین شایعات است که احیاناً برخی از مسلمین نیز از قرن هفتم به بعد بدون اینکه شایعه‌ها را بدانند، به صورت «شایع است» یا «گفته می‌شود» یا «چنین روایت می‌شود» در کتابهای خود منعکس کرده‌اند، غافل از آنکه سـازندهٔ شـایعه مسیحیان صلیبی می‌باشند و انگیزه‌شان بدنام کردن مسلمین است. و در قرن اخیر که استعمار، برانگیختن احساسات ملی مسلمین را علیه اسلام و مسلمین صدر اول در صدر برنامهٔ خود قرار داده، امثال پورداود این افسانه را به صورت یک حادثهٔ تاریخی درآوردند و به نقلهایی نظیر نقل عبداللطیف پر و بال دادند و به صورت یک نقل تاریخی به خورد دانش‌آموزان و دانشجویان بی‌خبر دادند.

---

۱. کتابی به همین نام «جان دیون پورت» تألیف کرد که وسیلهٔ آقای حاج سیدغلامرضا سعیدی به فارسی ترجمه شد. جان دیون پورت در آن کتاب(صفحهٔ ۲۲) موضوع کتابسوزی اسکندریه را طرح و به‌شدت تکذیب می‌کند.

تا اینجا سخن عبداللطیف را نقل و بررسی کردیم. اکنون به نقد سخن ابوالفرج ابن العبری بپردازیم.

ابوالفرج یک طبیب یهودی است که در سال ۶۲۳ هجری در ملَطیه(آسیای صغیر) تولد یافته و پدرش دین یهود را ترک کرده و به نصرانیت گراییده است. ابوالفرج نیز آغاز تحصیلات خود را به فراگرفتن اصول نصرانیت گذرانده است. او به زبان سریانی و عربی آشنایی کامل داشته است. تاریخی مبسوط به زبان سریانی نوشته که مأخذ آن کتب سریانی، عربی، یونانی بوده است. در آن کتاب ذکری از کتابسوزی مسلمین در اسکندریه وجود ندارد و خلاصه‌ای از آن کتاب به عربی به نام مختصرالدول نوشت که می‌گویند همهٔ نسخه‌های آن ناتمام و ناقص است، و عجب این است که می‌گویند با اینکه مختصرالدول خلاصهٔ آن تاریخ مفصل سریانی است مشتمل بر مطالبی است که در اصل مفصل سریانی نیست؛ از جملهٔ آنها داستان کتابسوزی اسکندریه وسیلهٔ مسلمین است.

کتاب مختصرالدول را مردی به نام «دکتر پوکوک» که پروفسور کالج اکسفورد بوده و از اشخاصی است که در نشر اکاذیب علیه مسلمین دست داشته است، طبع و نشر کرده و به زبان لاتین هم ترجمه نموده است. از آن وقت و به‌وسیلهٔ این کتاب و این شخص شایعهٔ کتابسوزی مسلمین در اسکندریه در اروپا رواج یافت، تا آنکه در قرون اخیره وسیلهٔ محققین اروپایی امثال گیبون و کریل و گوستاو لوبون و دیگران این شایعه تکذیب شد[1].

داستان کتابسوزی در کتاب مختصرالدول به این شکل آمده است:

«در آن زمان، یحیی نحوی که به زبان ما به «غرماطیقوس» یعنی نحوی ملقب بوده است، در میان عرب مقام شهرت را حائز گردید. مشارٌالیه ساکن اسکندریه بوده است و مذهباً نصرانی و جزء فرقهٔ یعقوبی بود و مخصوصاً عقیدهٔ ساوری(؟) را تأیید می‌نمود. او در آخر مذهب تنصر را ترک گفته و تمام علمای نصارای مصر نزد او جمع شده نصیحت نمودند که از کفر و زندقه بیرون آید ولی او قبول ننمود. وقتی که علما مأیوس شدند وی را از مناصبی که دارا بود انداختند، و او تا مدتی به همین حال باقی و

۱. این قسمت از رسالهٔ «کتابخانهٔ اسکندریه» تألیف شبلی نعمان، صفحات ۱۴و۱۵و۳۸اقتباس شد.

زنده بود تا آنکه عمرو بن عاص(فرماندهٔ مسلمین در فتح مصر) وارد مصر گردید.

روزی یحیی نزد وی حاضر شد. عمرو از مقام علم و فضل او واقف گردیده و خیلی از او احترام نمود. فاضل مشارٌالیه شروع به یک رشته سخنان حکیمانه‌ای نمود که اعراب ابداً با آن آشنا نبودند. سخنان مزبور در دماغ عمرو فوق‌العاده مؤثر واقع گردیده فریفتهٔ وی شد. نظر به اینکه عمرو از اشخاص باهوش و عاقل و فکور بود مصاحبت وی را اختیار نمود و هیچ‌وقت او را از خودش جدا نمی‌ساخت.

یک روز یحیی به عمرو اظهار داشت که هر چه در اسکندریه هست در تصرف شما می‌باشد؛ البته آنچه برای شما مفید می‌باشد ما را به آن کاری نیست ولی چیزهایی که چندان محل حاجت شما نیست خواهش می‌کنم که آنها را به خود ما واگذار کنید که استحقاق ما به آنها بیشتر می‌باشد. عمرو پرسید که آنها چیستند؟ در جواب گفت: کتب حکمت و فلسفه می‌باشند که در کتابخانهٔ دولتی ذخیره شده‌اند.

عمرو اظهار داشت که من در این باب باید از خلیفه(عمر) دستور بخواهم والّا از خودم نمی‌توانم قبلاً اقدامی کنم. چنانکه عین واقعه را به خلیفه اطلاع داده و کسب تکلیف نمود، در جواب نوشت: اگر این کتابها موافق با قرآن می‌باشند هیچ ضرورتی به آنها نیست و اگر مخالف با قرآن‌اند تمام آنها را بر باد ده.

بعد از وصول این جواب، عمرو شروع به انهدام کتابخانه نموده مقرر داشت که بین حمامیهای اسکندریه کتابها را تقسیم کردند و از این رو در مدت شش ماه تمام کتب را سوزانیده بر باد داد. و آنچه واقع شده بدون استعجاب قبول نما.»[1]

متأسفانه با این توصیه و خواهش جناب ابوالفرج(اگر واقعاً این قضیه را او خود آورده باشد) و یا استدعای جناب پروفسور پوکوک، این افسانه نه با استعجاب و نه بدون استعجاب قابل قبول نیست. گذشته از آنچه در نقد سخن عبداللطیف گفتیم ــ

---

۱. شبلی نعمان، رسالهٔ «کتابخانهٔ اسکندریه»، صفحات ۱۶ــ۱۸.

که یک روایت تاریخی بدون ذکر سند و مأخذ و مدرک به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست، بویژه که بعد از ششصدسال این نقل بی‌سند و بی‌مأخذ مطرح شود و قبلاً احدی از آن ولو بدون سند و مأخذ ذکری نکرده است و بعلاوه گفتیم از نظر محققان این مطلب به ثبوت رسیده که اساساً در موقع فتح اسکندریه به دست مسلمین از کتابخانه چیزی باقی نمانده بود و موضوع از اصل منتفی بوده است ـ دلایل و قرائن دیگری علیه این گزارش وجود دارد:

اولاً در این داستان، قهرمان یحیی نحوی فیلسوف معروف است. طبق اسنادی که اخیراً تحقیق شده وی در حدود صدسال قبل از فتح اسکندریه درگذشته است و ملاقات وی با عمرو افسانه است[1]. عجیب این است که شبلی نعمان با اینکه می‌نویسد که وی یکی از حکمای هفتگانه‌ای است که در اثر فشار ژوستی‌نین از روم به ایران آمدند و خسرو انوشیروان از آنها پذیرایی کرد، اصل ملاقات یحیی با عمرو را مورد تأیید قرار می‌دهد؛ توجه نمی‌کند که از مهاجرت آن حکما به ایران تا فتح اسکندریه بیش از صدوبیست سال فاصله است؛ عادتاً امکان ندارد یحیی که در حدود صدوبیست سال قبل از فتح اسکندریه حکیمی نامبردار و معروف بوده است، هنگام فتح اسکندریه به‌صورت یکی از ندیمان عمرو به حیات خود ادامه دهد. بنابراین نقلهایی که ملاقات یحیی با عمرو را ذکر کرده‌اند، هر چند نامی از کتابخانه نبرده‌اند بی‌اساس است.

داستان ملاقات یحیی با عمرو در روایت ابوالفرج نظیر داستان تدریس ارسطو در اسکندریه در روایت عبداللطیف است؛ وضّاعان و قصه‌پردازان به انطباق قصه با تاریخ توجه نکرده‌اند.

ثانیاً در متن قصه آمده است که پس از آنکه دستور خلیفه به نابودی کتابها رسید، عمرو کتابها را به حمامهای اسکندریه تقسیم کرد و تا مدت شش‌ماه خوراک

۱. عجیب این است که آقای دکتر ذبیح‌الله صفا با اینکه در صفحهٔ ۶ **تاریخ علوم عقلی در اسلام** می‌گوید: «یحیی نحوی از شخصیات بزرگ مدرسهٔ اسکندریه در اواخر قرن پنجم و نیمهٔ اول قرن ششم(در حدود یک قرن قبل از هجرت نبوی) بوده» و در صفحهٔ ۱۸ آن کتاب تصریح می‌کند: «می‌گویند تا فتح مصر به دست عمرو بن‌العاص (۶۴۱ میلادی) زنده بود و اما چنانکه از قرائن تاریخی برمی‌آید این مرد از رجال اواخر قرن پنجم و نیمهٔ اول قرن ششم میلادی است و زنده‌بودنش از اواخر قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم بکلی دور از عادت و عقل است»، در عین حال خلاصهٔ همین داستان را که دو قهرمانش یحیی نحوی و عمرو بن‌العاص می‌باشند به‌عنوان دلیل بر کتابسوزی اسکندریه آورده است!!!

حمامهای اسکندریه بود، و با توجه به اینکه اسکندریه در آن وقت بزرگترین شهر مصر و یکی از بزرگترین شهرهای جهان آن‌روز بوده است و خود عمرو در گزارشی که با اعجاب فراوان برای خلیفه از این شهر می‌دهد می‌نویسد: «در این شهر چهارهزار حمام، چهار هزار عمارت عالی، چهل هزار یهودی جزیه‌پرداز، چهارصد تفریحگاه دولتی، دوازده‌هزار سبزی‌فروش که سبزی تازه می‌فروشند وجود دارد»، باید چنین فرض کنیم که در مدت شش‌ماه چهار هزار حمام از این کتابها گرم می‌شده‌اند؛ یعنی آنقدر کتاب بوده است که اگر یک حمام را می‌خواستند با آن گرم کنند برای قریب به هفتصدهزار روز یعنی در حدود دو هزار سال آن حمام کافی بود. عجیب‌تر آنکه طبق آنچه در متن گزارش ابوالفرج آمده، همهٔ آن کتابها در حکمت و فلسفه بوده نه در موضوع دیگر. اکنون خوب است کمی بیندیشیم آیا از آغاز پیدایش تمدن تا امروز که قرنهاست صنعت چاپ پیدا شده و در شکل سرسام‌آوری نسخه بیرون می‌دهد، این اندازه کتاب حکمت و فلسفه که برای سوخت چهارهزار حمام درمدت شش ماه کافی باشد وجود داشته است؟

باز خوب است بیندیشیم چنین کتابخانه‌ای چه مساحتی را اشغال کرده بوده است؟ کتابها به صورت انبارشده مانند انبار کاه گندم نبوده، بلکه به صورت چیده شده در قفسه‌ها بوده، زیرا مورد استفادهٔ مردم بوده است، و لهذا در گزارشی که از یک کشیش مسیحی در قرن چهارم بعد از میلاد رسیده که از ناحیهٔ امپراطور وقت مأمور شده بود کتابخانه را از بین ببرد، چنین آمده که: «من قفسه‌های آن را در آن وقت از کتاب بکلی خالی یافتم»[۱]. یک رواق که آقای عبداللطیف هم آن را مشاهده کرده بوده که هیچ، مساحت یک شهر هم شاید برای چنین کتابخانه‌ای کافی نباشد.

امروز کتابخانه‌های بسیار بزرگ در اثر پیشرفت صنعت چاپ و وجود امکانات بی‌سابقه در تاریخ بشر، در جهان خصوصاً آمریکا و شوروی وجود دارد، همچنانکه شهرهای بسیار بزرگ و بی‌سابقه در تاریخ بشر در جهان امروز وجود دارد. من باور ندارم امروز هم کتابخانه‌ای وجود داشته باشد که کتابهایش برای گرم کردن حمامهای شهری که آن کتابخانه در آنجا هست برای مدت شش ماه کفایت کند.

---

۱. شبلی نعمان، **کتابخانهٔ اسکندریه**، ص ۵۰.

اینها همه دلیل افسانه‌بودن این داستان است و تنها در دنیای افسانه‌ها نظیری برایش می‌توان یافت. گویند مردی در وصف شهر هرات که مدعی بود روزگاری فوق‌العاده بزرگ و پرجمعیت بوده داد سخن می‌داد؛ کار را به جایی رسانید که گفت: در آن وقت در هرات بیست و یک هزار احمد یک‌چشم کله‌پز وجود داشته است!!! با توجه به اینکه همه‌نامشان احمد نبوده و همهٔ احمدنام‌ها یک‌چشم نبوده‌اند و همهٔ احمدهای یک چشم کله‌پز نبوده‌اند، پس اگر فقط عدد احمدهای یک چشم کله‌پز به بیست و یک هزار نفر می‌رسیده، حساب کنید و ببینید عدد سایرین چقدر بوده است؟! اگر اولین و آخرین را روی زمین جمع کنیم قطعاً باز هم کافی نیست.

داستان ابوالفرج چیزی شبیه داستان احمد یک‌چشم کله‌پز است. لذا نویسندگان دائرةالمعارف انگلیسی بنا بر نقل شبلی نعمان قصهٔ ابوالفرج را جزء فکاهیات به حساب آورده‌اند.

ثالثاً همان‌طوری که شبلی نعمان و برخی محققان غربی گفته‌اند، در آن عصر کتابها از پوست بوده و ابداً به درد سوخت نمی‌خوردند و بدین جهت آنها را برای سوخت به کار بردن یک کار لغو و بیهودهٔ دیگری بوده. شبلی نعمان از شخصی به نام مسیو درپیر نقل می‌کند که گفته:«ما یقین داریم که حمامیان اسکندریه تا وقتی که برای سوخت مواد دیگری حاضر داشتند هیچ‌وقت کتابهایی را که روی پوست تدوین یافته به مصرف سوخت نمی‌رسانیدند و سخن اینجاست که قسمت اعظم کتب مزبوره از پوست تشکیل یافته بودند»[1].

رابعاً اگر چنین کتابخانه‌ای در اسکندریه بود، قطعاً عمرو در گزارش خود از این شهر به خلیفه که در تواریخ مضبوط است نامی هم از آن می‌برد. در آن گزارش از تفریحگاه‌های دولتی و سبزی‌فروش‌های شهر سخن به میان آمده اما از کتابخانه سخنی نیست.

خامساً اسکندریه پس از فتح وسیلهٔ عمرو عاص، قرارداد صلح با مسلمین بست و مردم آنجا «اهل ذمّه» به‌شمار می‌رفتند و مقررات «اهل ذمّه» دربارهٔ آنها اجرا می‌شد؛ یعنی جان و مال و ناموس و حتی معابد و آزادی عبادتشان محترم بود و حکومت اسلامی خود را ضامن و مسؤول آنها می‌دانست. عمرو بن عاص در

---

۱. همان، ص ۵۳ ـ ۵۶.

عهدنامهٔ خود با مردم مصر چنین نوشت: «این پیمان امنیتی است که عمرو به مردم مصر می‌دهد که جان و خون و اموال و مساکن و سایر امورشان در امان است»[۱] و طبق آنچه از معجم‌البلدان نقل شده، تصریح شده است که: «زمین مردم مصر، اموال و سرمایه‌های آن مردم همه متعلق به خودشان است و کسی حق تعرض ندارد»[۲].

به‌طور کلی می‌دانیم که سیرهٔ مسلمین با اهل کتاب همواره اینچنین بوده که آنها را پس از فتح در «ذمّهٔ» خود قرار می‌دادند و از آنها جزیه می‌گرفتند و در مقابل این جزیه عهده‌دار امنیت جان و مال و حیثیت و معابد آنها می‌شدند. در اسکندریه نیز چنین شد. اگر در نقل ابوالفرج آمده بود که مسلمانان هنگام فتح اسکندریه قبل از عقد پیمان صلح با مردم آنجا چنین کاری کرده بودند تا حدی قابل قبول بود، اما گزارش ابوالفرج می‌گوید این جریان مدتها بعد از فتح اسکندریه، در اثر تذکری که از طرف یحیی نحوی داده شد رخ داده است. اینکه مسلمین بعد از قرار صلح دست به چنین کاری بزنند مخالف سیره و سنت آنهاست.

سادساً آنچه از احوال عمرو و عمر اطلاع داریم این جریان را تأیید نمی‌کند. اما عمرو شخصاً مردی مدبر و باهوش و مستقل‌الفکر بوده و اگر نظر خاصی داشت به هر شیوه‌ای بود بر عمر تحمیل می‌کرد. تواریخ می‌نویسد که عمر چندان رغبتی به فتح مصر نشان نمی‌داد و عمروعاص نظر خود را بر او تحمیل کرد، تا آنجا که می‌گویند از عمر کسب اجازه کرد اما پیش از آنکه اجازه برسد حمله را شروع کرد. اگر چنین می‌بود که در متن قصه آمده که یحیی نحوی به صورت ندیم و معاشر عمرو درآمده بود و عمرو به حکم عقل و هوش ذاتی از سخنان حکیمانهٔ یحیی لذت می‌برد و استفاده می‌کرد، عمرو در نامهٔ خود به عمر طوری گزارش می‌داد که کتابخانهٔ مورد علاقهٔ دوست دانشمندش محفوظ بماند، نه اینکه به کسب اجازهٔ ساده‌ای قناعت کند و به محض رسیدن نامهٔ خلیفه بدون آنکه بار دیگر نامه‌ای بنویسد فوراً در جلو چشم دوست دانشمندش کتابهایی را که از جان برای دوستش عزیزتر بود طعمهٔ آتش نماید. بعلاوه، سیرهٔ عمرو در اسکندریه سیرهٔ یک فاتح علاقه‌مند به اصلاح و عمران و آبادی بوده است نه سیرهٔ یک جبار و ستمگر از قبیل قتیبة بن مسلم. ویل دورانت می‌نویسد:

---

۱ و ۲. همان.

«عمرو با عدالت حکومت کرد. قسمتی از مالیاتهای گزاف را به پاک‌کردن کانالها و تعمیر پلها و تجدید معبر آبی که به روزگار سلف نیل را به بحر احمر می‌پیوسته بود[۱] اختصاص داد و کشتیها از مدیترانه به اقیانوس هند راه توانستند یافت. این معبر آبی بار دیگر به سال ۱۱۴ هجری(۷۳۲ میلادی) از شن پر شد و متروک ماند.»[۲]

از فردی که فکر اجتماعی‌اش در این سطح بوده است نمی‌توان باور کرد که کتابخانه‌ای را آتش بزند.

و اما عمر هر چند مردی خشن بوده است، ولی احدی در هوش و دوراندیشی او تردید ندارد. عمر برای اینکه همهٔ مسؤولیتها را شخصاً بر عهده نگیرد و بعلاوه از فکر و اندیشهٔ دیگران استمداد جوید، معمولاً در مسائل مهم خصوصاً در سیاست خارجی حکومتش شورا تشکیل می‌داد و به مشورت می‌پرداخت که در کتب تاریخ مسطور است و به دو نمونه‌اش به تناسب در نهج‌البلاغه اشاره شده است. در هیچ تاریخی دیده نشده که عمر دربارهٔ کتابخانهٔ اسکندریه شورایی تشکیل داده باشد و با کسی مشورت کرده باشد. بسیار بعید است که چنین تصمیمی را بی‌مشورت اتخاذ کرده باشد. بعلاوه، اگر عمر چنین اندیشه‌ای می‌داشت که ما با وجود قرآن به هیچ کتاب دیگر احتیاج نداریم، قطعاً این اندیشهٔ دیگر را هم داشت که با وجود مساجد احتیاج به معبد دیگر نداریم. پس چرا در قراردادهای خود کلیساها و کنسیه‌ها و حتی آتشکده‌ها را تحمل می‌کند و بلکه دولت اسلامی را متعهد حفظ و نگهداری آنها در ازای شرایط ذمّه می‌داند؟

سابعاً فرضاً عمرو بن العاص چنین دستوری داده باشد، آیا باوری است که مردم مسیحی و یهودی اسکندریه بدون هیچ عکس‌العمل مخالفی آن کتابها را که محصول فرهنگ و تاریخشان بوده، مانند انبار هیزم تحویل بگیرند و بسوزانند و حتی مخفیانه آن کتابها را درنبرند و مخفی نسازند؟!

اما نقل قفطی، عیناً همان است که ابوالفرج نقل کرده است. همهٔ ایرادهایی که بر نقل ابوالفرج وارد است بر این نیز وارد است. و همچنانکه ابوالفرج در کتاب تاریخ

---

۱. من درست نمی‌دانم، ظاهراً این معبر آبی همان است که بار دیگر در قرون جدید باز شد و اکنون به نام کانال سوئز معروف است.

۲. **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱۱/ص ۲۲۰.

مفصل خود که به سریانی نوشته این قصه را نیاورده و اما در مختصرالدول که به عربی است و خلاصهٔ آن است آورده و این مایهٔ شگفتی است، قفطی نیز در کتابی که در تاریخ مصر نوشته[1] ذکری از این قصهٔ عجیب نکرده است، اما در کتاب اخبارالعلماء باخبارالحکماء که تاریخ فلاسفه است در ذیل احوال یحیی نحوی این قصه را بدون ذکر هیچ مدرکی آورده است. بنابراین در نقل قفطی نیز یحیی نحوی یکی از دو قهرمان قضیه است و همهٔ آن کتابها که در حکمت و فلسفه بوده به قدری بوده که چهار هزار حمام را در مدت شش ماه گرم کرده است.

قفطی مدعی است که یحیی نحوی در ابتدا «کشتیران» بوده، در سن چهل و پنج سالگی عشق تحصیل به سرش زده و بعد، هم فیلسوف شده و هم پزشک و هم ادیب و هم به مقام اسقفی اسکندریه رسیده است.

در موضوع یحیی نحوی نوعی ابهام در تاریخ هست. آنچه مسلّم است مردی فیلسوف و اسقف در دورهٔ قبل از اسلام به نام یحیی نحوی وجود داشته است و همان است که بر رد ابرقلس و ارسطو و در دفاع از اصول مسیحیت کتاب نوشته و بوعلی در نامهٔ معروفش به ابوریحان بیرونی از او به زشتی یاد می‌کند و مدعی است که او نه از روی عقیده بلکه به خاطر عوام‌فریبی مردم نصاری آن کتابها را نوشته است. از طرف دیگر، ابن الندیم در الفهرست از یحیی نحوی نام می‌برد که با عمرو بن العاص ملاقات داشته است، بدون ذکری از کتابخانهٔ اسکندریه. در کتاب معتبر صوان الحکمة ابوسلیمان منطقی می‌نویسد او در زمان عثمان و معاویه دیده شده است. علیهذا یا نقل ابن‌الندیم و ابوسلیمان بی‌اساس است و یا آن کس که در زمان عمرو بن العاص و معاویه بوده است یحیی‌نام دیگری بوده غیر آن که شخصیتی محسوب می‌شود و شروح زیادی بر کتب ارسطو و غیره نوشته و اسقف اسکندریه بوده است. بعید نیست کسانی که داستان کتابخانهٔ اسکندریه را ساخته‌اند، از ذکر نام یحیی نحوی در کلام ابن‌الندیم و ابوسلیمان استفاده کرده و داستان را پرداخته‌اند. به‌هرحال، آنچه مسلّم است یحیی نحوی اسکندرانی فیلسوف و پزشک و شارح ارسطو و اسقف معروف اسکندریه،دورهٔ عمروعاص و معاویه را درک نکرده است.

اما حاج خلیفه. این مرد از متأخرین است و در قرن یازدهم هجری می‌زیسته

---

۱. جرجی زیدان، **تاریخ تمدن**، ج ۳، ترجمهٔ فارسی، ص ۶۴.

است. او یک کتابشناس و فهرست‌نویس است نه مورخ. کتاب معروف او کشف‌الظنون است که فهرست کتب است و در فن خود با ارزش می‌باشد. جمله‌ای که از او نقل شده دو قسمت است. قسمت اول این است که «عرب در صدر اسلام علومی را که مورد توجه قرار می‌داد سه قسمت بود: زبان، دیگر احکام شریعت، سوم پزشکی که اندکی قبلاً هم از آن بهره داشت و بعلاوه مورد نیازش بود، ولی به علوم دیگر نمی‌پرداخت زیرا نمی‌خواست پیش از آنکه پایه‌های اسلام استوار شود علوم بیگانه در میان مردم رایج گردد».

سخن حاج خلیفه تا اینجا سخن درستی است. ما در بخش «خدمات ایران به اسلام» آغاز و کیفیت نشوونمای علوم را در اسلام بررسی خواهیم کرد. علوم اسلامی از قرائت، فقه، دستور زبان آغاز گشت. در ابتدا توجهی به علوم فلسفی یا طبیعی یا ریاضی نبود. تدریجاً به این علوم توجه شد. قسمت دوم سخن حاج خلیفه این است: «حتی گفته می‌شود که عرب هنگام فتح شهرها کتابهایی که به‌دست می‌آورد می‌سوخت».

می‌بینیم که حاج خلیفه نیز با اینکه مورخ نیست، نکته‌ای را که اهل نقل و روایت رعایت می‌کنند رعایت کرده است؛ نگفته است که عرب هنگام فتح شهرها کتابها را می‌سوزانید که اظهار نظر و تأیید در قضیه محسوب شود، می‌گوید: «گفته می‌شود چنین ...». شک ندارد که در زمان حاج خلیفه که در قرن یازدهم بوده چنین سخنی گفته می‌شده است. چهار قرن بوده که این سخن گفته می‌شده و طبعاً قرن‌به‌قرن بیشتر بر سر زبانها می‌آمده است. مثل این است که ما امروز بگوییم گفته می‌شود و بسیار هم گفته می‌شود که مسلمانان صدر اول هر جا کتابی می‌یافتند می‌سوختند. اگر ما امروز چنین سخن بگوییم دروغ نگفته‌ایم؛ چنانکه دیدیم از زمان عبداللطیف و ابوالفرج و قفطی شروع شد.

پس حاج خلیفه علاوه بر اینکه مانند عبداللطیف و دیگران سندی و مأخذی ذکر نکرده است، چیز تازه‌ای نگفته است؛ آنچه را که در افواه در زمانش گفته می‌شده با صیغهٔ فعل مجهول(و یُرویٰ) به نشانهٔ غیرقابل اعتماد بودن منعکس کرده است.

بعد از عبداللطیف افراد دیگری عین عبارت عبداللطیف را در کتابهای خود منعکس کرده‌اند که چون معلوم است نقل سخن عبداللطیف است قابل بحث و

بررسی نیست. مثلاً مقریزی کتابی در تاریخ مصر نوشته که به نام «**خطط مقریزی**» معروف است. وی آنجا که مانند یک مورخ فتح اسکندریه را ذکر کرده نامی از کتابسوزی نبرده است، اما آنجا که به توصیف «عمود السواری» ـ که عبداللطیف هم عبارت معروف خود را در ذیل توصیف آن گفته است ـ می‌رسد، عین عبارت عبداللطیف را حرف به حرف تکرار می‌کند. این خود می‌رساند که مقریزی کوچکترین اعتمادی به این نقل نداشته است والّا لااقل این را در ضمن فتح اسکندریه می‌آورد و یا لفظ «و يُذْكَر»(چنین گفته می‌شود) را می‌انداخت.

اکنون نوبت آن است که به نقد سخن ابن‌خلدون که دربارهٔ خصوص کتابسوزی در ایران سخن گفته است بپردازیم. اگر به اصل عبارت ابن‌خلدون مراجعه نکنیم و به نقل پورداود در یشتها که آقای دکتر معین از آنجا نقل کرده‌اند اعتماد کنیم، باید بگوییم ابن‌خلدون که خود یک مورخ است و او را با عبداللطیف که صرفاً یک طبیب است و می‌خواسته سفرنامه بنویسد یا ابوالفرج که او نیز طبیب است و یا حاج‌خلیفهٔ فهرست‌نویس و حتی با قفطی تاریخ‌الحکمانویس نباید مقایسه کرد، او خود یک مورخ و مؤلف تاریخ عمومی است، بنابراین اگر به ضرس قاطع اظهار نظر کند ولو مدرک نشان ندهد باید گفت سند و مأخذی در کار بوده است.

ولی متأسفانه ابن‌خلدون نیز اظهار نظر نکرده و به صورت فعل مجهول بیان کرده است. او هم سخن خود را با جملهٔ «و لقد يقال» آغاز کرده است(همانا چنین گفته می‌شود). بعلاوه، ابن‌خلدون در صدر سخنش جمله‌ای اضافه کرده که بیشتر موجب ضعف قضیه می‌شود. او بعد از آنکه طبق اصل اجتماعی خاص خودش(که مورد قبول دیگران نیست و آن اینکه هر جا که ملک و عمران گسترش یافته باشد علوم عقلی خواه‌ناخواه گسترش می‌یابد) نتیجه می‌گیرد که در ایران که ملک و عمران گسترش عظیم یافته بوده است نمی‌تواند علوم عقلی گسترش نیافته باشد، می‌گوید: «و همانا گفته می‌شود که این علوم از ایرانیان به یونانیان رسید آنگاه که اسکندر دارا را کشت و بر ملک کیانی تسلط یافت و بر کتابها و علوم بی‌حدوحصر آنها استیلا یافت و چون سرزمین ایران فتح شد و در آنجا کتب فراوان دیدند، سعد وقاص به عمر نامه نوشت...».

چنانکه می‌دانیم اینکه اسکندر از ایران کتابهایی به یونان برده باشد و بعد از فتح ایران به دست اسکندر یونانیان به علوم تازه‌ای دست یافته باشند، مطلبی است

که هیچ تاریخی آن را یاد نکرده است و هیچ اساسی ندارد. آقای پورداود در اینجا دغلی فرموده، قسمت اول را که هم مشتمل بر فعل مجهولِ «ولقد یقال» است و هم مشتمل بر داستان مجعول حمل کتب و علوم ایران به یونان است حذف کرده است و به نتیجه گیری پرداخته است.

مأخذ شایعه‌ای که ابن خلدون اشاره کرده با مأخذ شایعهٔ کتابسوزی اسکندر علی‌الظاهر دوتاست. شایعهٔ کتابسوزی اسکندریه را مسیحیان ساخته‌اند برای آنکه این جنایت را از گردن خودشان که عامل اصلی هستند بردارند و به گردن مسلمین بیندازند، ولی مأخذ شایعه‌ای که ابن خلدون اشاره کرده است علی‌الظاهر «شعوبیه»اند. خود ابن‌خلدون نیز خالی از تمایل شعوبی و ضدعربی نیست.

شعوبیان ایرانی شعارشان این بود: «هنر نزد ایرانیان است و بس». از ظاهر عبارت ابن خلدون شاید بشود استفاده کرد که می‌خواسته‌اند مدعی شوند همهٔ علوم یونان از ایران است، در صورتی‌که می‌دانیم اسکندر در زمان ارسطو به ایران حمله کرد و تمدن و فرهنگ یونان در آن‌وقت در اوج شکوفایی بود.

مطلب دیگر این است که آنچه تاکنون از ابن خلدون نقل شده از مقدمهٔ اوست که کتابی است فلسفی و اجتماعی. تاکنون ندیده‌ایم که این مطلب را کسی از خود تاریخ او که به نام العبر و دیوان المبتدأ والخبر است نقل کرده باشد. ابن خلدون اگر برای این قصه ارزش تاریخی قائل بود، باید در آنجا نقل کرده باشد.

متأسفانه تاریخ ابن خلدون در اختیارم نیست، ولی اگر چیزی در آنجا می‌بود بسیار بعید است که رندان غافل مانده باشند. اگر چنین مطلبی در خود تاریخ ابن‌خلدون بود، از آنجا نقل می‌شد و نه از مقدمه. باید به خود تاریخ ابن‌خلدون مراجعه شود.

در مورد کتابخانهٔ اسکندریه، علاوه بر نبودن مأخذ و علاوه بر اینکه ناقلها به صورت فعل مجهول که نشانهٔ بی‌اعتمادی است نقل کرده‌اند، یک سلسله قرائن خارجی هم بر دروغ بودن قضیه بود، از آن جمله اینکه تاریخ می‌گوید این کتابخانه قرنها قبل از اسلام به باد رفته است.

در مورد کتابسوزی ایران نیز برخی قرائن خارجی در کار است. یکی اینکه اساساً تاریخ وجود کتابخانه‌ای را در ایران ضبط نکرده است، برخلاف کتابخانهٔ اسکندریه که وجود چنین کتابخانه‌ای در سالهای میان سه قرن قبل از میلاد تا حدود

چهار قرن بعد از میلاد قطعی تاریخ است. اگر در ایران کتابخانه‌هایی وجود می‌داشت، فرضاً سوختن آنها ضبط نشده بود، اصل وجود کتابخانه ضبط می‌شد خصوصاً با توجه به اینکه می‌دانیم اخبار ایران و تاریخ ایران بیش از هر جای دیگر در تواریخ اسلامی وسیلهٔ خود ایرانیان یا اعراب ضبط شده است.

دیگر اینکه در میان ایرانیان یک جریان خاص پدید آمد که ایجاب می‌کرد اگر کتابسوزی در ایران رخ داده باشد حتماً ضبط شود و با آب و تاب فراوان هم ضبط شود و آن جریان شعوبیگری است. شعوبیگری هر چند در ابتدا یک نهضت مقدس اسلامی عدالتخواهانه و ضدتبعیض بود، ولی بعدها تبدیل شد به یک حرکت نژادپرستانه و ضدعرب. ایرانیان شعوبی‌مسلک، کتابها در مثالب و معایب عرب نوشتند و هرجا نقطهٔ ضعفی از عرب سراغ داشتند با آب و تاب فراوان می‌نوشتند و پخش می‌کردند؛ جزئیاتی از لابلای تاریخ پیدا می‌کردند و از سیر تا پیاز فروگذار نمی‌کردند.

اگر عرب چنین نقطهٔ ضعف بزرگی داشت که کتابخانه‌ها را آتش زده بود خصوصاً کتابخانهٔ ایران را، محال و ممتنع بود که شعوبیه که در قرن دوم هجری اوج گرفته بودند و بنی‌العباس به حکم سیاست ضداموی و ضدعربی که داشتند به آنها پروبال می‌دادند درباره‌اش سکوت کنند، بلکه یک کلاغ را صدکلاغ کرده و جار و جنجال راه می‌انداختند، و حال‌آنکه شعوبیه تفوّه به این مطلب نکرده‌اند و این خود دلیل قاطعی است بر افسانه‌بودن قصهٔ کتابسوزی ایران.

□

سخن ما دربارهٔ کتابسوزی ایران و اسکندریه به پایان رسید. خلاصهٔ سخن این شد که تا قرن هفتم هجری یعنی حدود ششصدسال بعد از فتح ایران و مصر، در هیچ مدرکی (چه اسلامی و چه غیراسلامی) سخن از کتابسوزی مسلمین نیست. برای اولین‌بار در قرن هفتم این مسأله طرح می‌شود. کسانی که طرح کرده‌اند اولاً هیچ مدرک و مأخذی نشان نداده‌اند و طبعاً از این جهت نقلشان اعتبار تاریخی ندارد، و اگر هیچ ضعفی جز این یک ضعف نبود، برای بی‌اعتباری نقل آنها کافی بود.

تازه همهٔ آنها به استثنای ابوالفرج و قفطی وجود شایعه‌ای را بر زبانها روایت کرده‌اند نه وقوع حادثه را، و در شریعت روایت و قانون نقل تاریخی، هرگاه مورخ به جای نقل حادثه‌ای، «بر سر زبانها بودن» آن حادثه را نقل کند، یعنی به جای آنکه

بگوید چنین حادثه‌ای واقع شده بگوید «گفته می‌شود چنین حادثه‌ای واقع شده» نشانهٔ این است که حتی خود گوینده اعتمادی به وقوع آن حادثه ندارد.

و بعلاوه، نقلهای قرن هفتم که ریشه و منبع سایر نقلهاست یعنی نقل عبداللطیف و ابوالفرج و قفطی در متن خود مشتمل بر دروغهای قطعی است که سند بی‌اعتباری آنهاست.

و علاوه بر همهٔ اینها، چه در مورد ایران و چه در مورد اسکندریه قرائن خارجی وجود دارد که فرضاً این نقلها ضعف سندی و مضمونی نمی‌داشت، آنها را از اعتبار می‌انداخت.

ممکن است برای خوانندهٔ محترم این تصور پدید آید که ما دربارهٔ این مطلب به اطناب سخن راندیم و کار نقد را به اسراف کشاندیم، همین مختصر که در اینجا گفته شد کافی بود و حداکثر اندکی بیشتر تفصیل داده می‌شد.

تصدیق می‌کنم که اگر قصهٔ کتابسوزی صرفاً به‌عنوان یک حادثهٔ تاریخی در محیط تحقیق بخواهد بررسی شود نیازی به اینهمه تفصیل ندارد، اما خوانندهٔ محترم باید توجه داشته باشد که این داستان را از محیط تحقیق و جوّ بررسی علمی خارج کرده و از آن یک «سوژه» برای «تبلیغ» ساخته‌اند. برای محققین بی‌طرف اعم از مسلمان و غیرمسلمان، بی‌اساسی این داستان امری مسلّم و قطعی است ولی گروههایی که به نوعی خود را در تبلیغ این قصه ذی‌نفع می‌دانند دست‌بردار نیستند، کوشش دارند از راههای مختلف این داستان را وسیلهٔ تبلیغ قرار دهند. تبلیغ کتابسوزی در ایران و در اسکندریه تدریجاً به صورت یک «دستور» و یک «شیوهٔ حمله» درآمده است.

شبلی نعمان در رسالهٔ کتابخانهٔ اسکندریه می‌گوید:

«محققین نامی اروپا مانند گیبون، کارلیل، گدفری، هکتور، رنان، سیدلو و غیر اینها غالب روایات بیهوده‌ای را که در اروپا راجع به اسلام و مسلمین انتشار یافته بودند، غلط و بی‌اساس دانسته و صراحتاً آنها را رد و انکار کرده‌اند، ولی در تألیفات و روایات عامه هنوز از شهرت آنها کاسته نشده است. و باید دانست از میان شایعاتی که گفتیم یکی هم شایعهٔ سوزانیدن کتابخانهٔ اسکندریه است. اروپا این قضیه را با یک صدای غریب و آهنگ مهیبی انتشار داده است که واقعاً حیرت‌انگیز می‌باشد. کتب تاریخ، رمان،

مذهب، منطق و فلسفه و امثال آن هیچ‌کدام از اثر آن خالی نیست(برای اینکه این قصه در اذهان رسوخ پیدا کند در هر نوع کتاب به بهانه‌ای آن را گنجانیده‌اند، حتی در کتب فلسفه و منطق). حتی یک سال در امتحان سالیانۀ اونیورسیتۀ کلکتۀ هند(که تحت نظر انگلیسیها بود) در اوراق سؤالیۀ متعلق به منطق که چندین هزار نسخه چاپ شده، حل مغالطۀ ذیل را سؤال نموده بودند: اگر کتابها موافق با قرآن است ضرورتی به آنها نیست و اگر موافق نیست همه را بسوزان.»[۱]

شبلی نعمان بعد این سؤال را طرح می‌کند که چه سیاستی در کار است؛ آیا این نوعی همدردی و دلسوزی دربارۀ کتابهایی است که سوخته شده یا مطلب دیگری در کار است؟ اگر دلسوزی است چرا نسبت به کتابسوزی‌های مسلّم و بسی مهیبتر که در فتح اندلس و جنگهای صلیبی وسیلۀ خود مسیحیان صورت گرفته هیچ‌وقت دلسوزی نمی‌شود؟!

شبلی خودش اینچنین پاسخ می‌گوید که علت اصلی این است که این کتابخانه را خود مسیحیان قبل از اسلام از بین بردند و اکنون با تبلیغ فراوان طوری وانمود می‌کنند که این کتابخانه را مسلمین از بین بردند نه آنها. هدف اصلی پوشانیدن روی جرم خودشان است.

علتی که شبلی ذکر می‌کند یکی از علل قضیه است و تنها در مورد کتابخانۀ اسکندریه صدق می‌کند؛ علت یا علل دیگری در کار است، مسألۀ اصلی استعمار است. استعمار سیاسی و اقتصادی آنگاه توفیق حاصل می‌کند که در استعمار فرهنگی توفیق به‌دست آورده باشد. بی‌اعتقادکردن مردم به فرهنگ خودشان و تاریخ خودشان شرط اصلی این موفقیت است. استعمار دقیقاً تشخیص داده و تجربه کرده است که فرهنگی که مردم مسلمان به آن تکیه می‌کنند و ایدئولوژی که به آن می‌نازند فرهنگ و ایدئولوژی اسلامی است، باقی همه حرف است و از چهاردیوار کنفرانسها و جشنواره‌ها و کنگره‌ها و سمینارها هرگز بیرون نمی‌رود و به متن توده نفوذ نمی‌یابد. پس مردم از آن اعتقاد و از آن ایمان و از آن اعتماد و حسن‌ظن باید تخلیه شوند تا آمادۀ ساخته شدن طبق الگوهای غربی گردند.

---

۱. شبلی نعمان، **کتابخانۀ اسکندریه**، ص ۶.

برای بدبین کردن مردم به آن فرهنگ و آن ایدئولوژی و پیام‌آوران آنها چه از این بهتر که به نسل جدید چنین وانمود شود که مردمی که شما می‌پندارید رسالت نجات و رهایی و رهبری بشریت به سعادت را داشتند و به این نام به کشورهای دیگر حمله می‌بردند و رژیمهایی را سرنگون می‌کردند، خود به وحشیانه‌ترین کارها دست زده‌اند و این هم نمونه‌اش.

بنابراین خوانندهٔ محترم تعجب نخواهد کرد که [در] سؤالات امتحانیهٔ سالیانهٔ اونیورسیتهٔ کلکتهٔ هند که به دست انگلیسیها اداره می‌شده است، برای حل مغالطهٔ منطقی سؤالی پیدا نمی‌شده جز متن فرمان مجعول کتابسوزی، و برای یک نویسندهٔ ایرانی هم که مبانی فلسفه برای سال ششم دبیرستانها می‌نویسد و هر سالی دهها هزار نسخه از آن چاپ می‌شود و در اختیار دانش‌آموزان بی‌خبر و ساده‌دل ایرانی قرار می‌گیرد، آنجا که دربارهٔ قیاس استثنایی در منطق بحث می‌شود، علیرغم فشارهایی که نویسنده بر مغز خود می‌آورد هیچ سؤال دیگری به ذهن نمی‌رسد جز همان سؤالی که طراحان انگلیسی در انیورسیتهٔ کلکته طرح کردند و ناچار می‌شود مسأله را به این صورت طرح کند:

> «ممکن است قیاس استثنایی در عین حال منفصله و متصله یعنی مرکب باشد. مثال این‌گونه قیاس قول معروف منسوب به پیشوای عرب است که چون خواست سوزاندن کتابخانهٔ ساسانیان را مدلّل و موجّه کند چنین استدلال کرد: این کتابها یا موافق قرآن‌اند و یا مخالف آن؛ اگر موافق قرآن‌اند وجودشان زائد است، اگر مخالف آن هستند نیز وجودشان زائد و مضر است و هر چیز زائد و مضر باید از بین برده شود، پس در هر صورت این کتابها باید سوخته شوند.»[1]

چند سال پیش در مؤسسهٔ اسلامی حسینیهٔ ارشاد دو سخنرانی ایراد کردم که عنوانش «کتابسوزی اسکندریه» بود، و بی‌پایگی آن را روشن کردم. یادم هست که بعد از پایان آن سخنرانیها از مؤمن مقدسی نامه‌ای دریافتم به این مضمون که تو چه داعی داری که دروغ بودن این قصه را اثبات کنی؟! بگذار اگر دروغ هم هست مردم بگویند، زیرا دروغی است به مصلحت و تبلیغی است علیه عمر بن‌الخطاب و عمرو

---

۱. دکتر علی‌اکبر سیاسی، **مبانی فلسفه**، ص ۲۵۴.

بن‌العاص.

این مؤمن مقدس گمان کرده بود که اینهمه بوق و کرنا که از اروپا تا هند را پر کرده، کتابها در اطرافش می‌نویسند و رمانها برایش می‌سازند و برای آنکه مسلّم و قطعی تلقی شود در کتب منطق و فلسفه و سؤالات امتحانیه آن را می‌گنجانند، به خاطر احساسات ضدعمری یا ضدعمروبن‌العاصی است و یا قربةالی‌الله و برای خدمت به عالم تشیع و بی‌آبرو کردن مخالفان امیرالمؤمنین علی علیه السلام است. این اشخاص نمی‌دانند که در جوّی که این مسائل مطرح می‌شود مسألهٔ اسلام مطرح است و بس، و نمی‌دانند که در جهان امروز سلاح مؤثر علیه یک کیش و یک آیین بحثهای کلامی و استدلالهای منطقی ذهنی نیست؛ در جهان امروز طرح طرز برخورد پیروان یک کیش در جریان تاریخ با مظاهر فرهنگ و تمدن، مؤثرترین سلاح له یا علیه آن کیش و آن آیین است.

کارنامهٔ اسلام در ایران

مطالعهٔ صفحات گذشته نشان داد آنگاه که اسلام عزیز به کشور محبوب ما قدم گذاشت، کشور ما در چه وضع و چه شرایط و احوال بسر می‌برد. اسلام از ایران چه گرفت و به ایران چه داد؟

به آنچه از مطالب گذشته به حافظه سپرده‌اید مروری بکنید؛ می‌بینید اولین چیزی که اسلام از ایران گرفت، تشتت افکار و عقاید مذهبی بود و به جای آن وحدت عقیده برقرار کرد. این کار برای اولین‌بار به‌وسیلهٔ اسلام در این مرزوبوم صورت گرفت. مردم شرق و غرب و شمال و جنوب این کشور که برخی سامی و برخی آریایی بودند و زبانها و عقاید گوناگون داشتند و تا آن وقت رابط میان آنها فقط زور و حکومت بود، برای اولین‌بار به یک فلسفه گرویدند. فکر واحد، آرمان واحد، ایده‌آل واحد پیدا کردند، احساسات برادری میان آنها پیدا شد. هرچند این کار به‌تدریج در طول چهار قرن انجام گرفت، ولی سرانجام صورت گرفت و از آن وقت تا کنون در حدود ۹۸ درصد این مردم چنین‌اند. رژیم موبدی با اینکه تقریباً مساوی همین مدت بر ایران حکومت کرد و همواره می‌کوشید وحدت عقیده بر اساس زردشتی‌گری ایجاد کند موفق نشد، ولی اسلام با آنکه حکومت و سیطرهٔ سیاسی عرب پس از دو قرن از این کشور رخت بر بست، به حکم جاذبهٔ معنوی و

نیروی اقناعی که در محتوای خود این دین است در ایران و چندین کشور دیگر این توفیق را حاصل کرد.

اسلام جلو نفوذ و توسعهٔ مسیحیت را در ایران و در مشرق‌زمین به‌طور عموم گرفت. ما نمی‌توانیم به‌طور قطع بگوییم اگر ایران و مشرق‌زمین مسیحی شده بود چه می‌شد، ولی می‌توانیم حدس نزدیک به یقین بزنیم که بر سر این کشور همان می‌آمد که بر سر سایر کشورهایی که به مسیحیت گرویدند آمد، یعنی تاریکی قرون وسطیٰ. ایران در پرتو گرایش به اسلام در همان‌وقت که کشورهای گرونده به مسیحیت در تاریکی قرون وسطی فرو رفته بودند، همدوش با سایر ملل اسلامی و پیشاپیش همهٔ آنها مشعلدار یک تمدن عظیم و شکوهمند به نام «تمدن اسلامی» شد.

اینجا این پرسش به ذهن می‌آید که اگر خاصیت مسیحیت آن است و خاصیت اسلام این، پس چرا امروز کار برعکس است؟ جوابش روشن است: آنها از هفت هشت قرن پیش مسیحیت را رها کردند و ما از همان وقت اسلام را.

اسلام حصار مذهبی و حصار سیاسی که گرداگرد ایران کشیده شده بود و نمی‌گذاشت ایرانی استعداد خویش را در میان ملتهای دیگر بروز دهد و هم نمی‌گذاشت این ملت از محصول اندیشهٔ سایر ملل مجاور یا دوردست استفاده کند، در هم شکست؛ دروازه‌های سرزمینهای دیگر را به روی ایرانی و دروازهٔ ایران را به روی فرهنگها و تمدنهای دیگر باز کرد. از این دروازه‌های باز دو نتیجه برای ایرانیان حاصل شد: یکی اینکه توانستند هوش و لیاقت و استعداد خویش را به دیگران عملاً ثابت کنند به‌طوری که دیگران آنها را به پیشوایی و مقتدایی بپذیرند. دیگر اینکه با آشنا شدن به فرهنگها و تمدنهای دیگر توانستند سهم عظیمی در تکمیل و توسعهٔ یک تمدن عظیم جهانی به خود اختصاص دهند.

لهذا از یک طرف می‌بینیم برای اولین‌بار در تاریخ این ملت، ایرانی پیشوا و مقتدا و مرجع دینی غیرایرانی می‌شود؛ فی‌المثل لیث بن سعد ایرانی پیشوای فقهی مردم مصر می‌شود و ابوحنیفهٔ ایرانی ـ با اینکه در خود ایران به‌واسطهٔ آشنایی این مردم با مکتب اهل‌بیت پیروان زیادی پیدا نمی‌کند ـ در میان مردمی دیگر که با آن مکتب مقدس آشنا نیستند به‌صورت یک پیشوای بی‌رقیب در می‌آید. ابوعبیده معمر بن المثنی و واصل بن عطا و امثال آنها پیشوای کلامی می‌شوند؛ سیبویه و کسایی امام صرف و نحو می‌گردند و دیگری مرجع لغت و غیره.

در اینجا بی‌مناسبت نیست داستان ذیل را نقل کنیم:

هشام بن‌عبدالملک روزی از یکی از علما که به ملاقات وی در رصافهٔ کوفه رفته بود پرسید: آیا علما و دانشمندانی را که اکنون در شهرهای اسلامی مرجعیت علمی و فتوایی دارند می‌شناسی؟ گفت: آری.

هشام گفت: اکنون فقیه مدینه کیست؟

جواب داد: نافع.

ـ نافع مولی است یا عربی[1]؟

ـ مولی است.

ـ فقیه مکه کیست؟

ـ عطاء بن ابی‌رباح.

ـ مولی است یا عربی؟

ـ مولی است.

ـ فقیه اهل یمن کیست؟

ـ طاووس بن کیسان.

ـ مولی است یا عربی؟

ـ مولی است.

ـ فقیه یمامه کیست؟

ـ یحیی بن کثیر.

ـ مولی است یا عربی؟

---

۱. کلمهٔ «مولی» در زبان عرب معانی متعدد و احیاناً متضادی دارد، مثلاً هم بـه سـرور و مـطاع و آقـا مـولی می‌گویند(آنچنانکه پیغمبراکرم صلّی الله علیه و آله دربارهٔ علی علیه السلام فرمود: **«مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَهٰذا عَلِیٌّ مَوْلاهُ»**) و هم در مورد بنده و برده و مطیع. به‌طور کلی معنی «ولاء» پیوند و قرابت است و لهذا موارد استعمال متعددی دارد. یکی از موارد استعمال این کلمه «ولاء عتق» است. افرادی که قبلاً برده بودند و آزاد می‌شدند، به آنها و به فرزندانشان مولی می‌گفتند، همچنانکه به آزادکننده نیز مولی می‌گفتند. مولوی می‌گوید:

کیست مولی، آن که آزادت کند　　　بـند رقـیت ز پـایت بـر کـند

احیاناً به افرادی که با قبیله‌ای پیمان می‌بستند، مخصوصاً افراد غیرعرب که با اعراب پیمان می‌بستند کـه از حمایت آنها برخوردار باشند نیز مولی می‌گفتند.

به ایرانیان از آن جهت موالی می‌گفتند که یا اجدادشان برده و سپس آزاد شده بودند ـ که البته عدهٔ اینها زیاد نبود ـ و یا با برخی قبائل عرب پیمان حمایت بسته بودند. تدریجاً به همهٔ مردم ایران موالی می‌گفتند. اما اینکه برخی مدعی شده‌اند که اعراب ایرانیان را بدان جهت موالی می‌گفتند که آنها را بردهٔ خود می‌دانستند، قطعاً اشتباه است.

ـ مولی است.

ـ فقیه شام کیست؟

ـ مکحول.

ـ مولی است یا عربی؟

ـ مولی است.

ـ فقیه جزیره کیست؟

ـ میمون بن مهان.

ـ مولی است یا عربی؟

ـ مولی است.

ـ فقیه خراسان کیست؟

ـ ضحاک بن مزاحم.

ـ مولی است یا عربی؟

ـ مولی است.

ـ فقیه بصره کیست؟

ـ حسن و ابن‌سیرین.

ـ مولی هستند یا عربی؟

ـ مولی هستند.

ـ فقیه کوفه کیست؟

ـ ابراهیم نخعی.

ـ مولی است یا عربی؟

ـ عرب است.

هشام گفت: نزدیک بود قالب تهی کنم؛ هر که را پرسیدم تو گفتی مولی است، خوب شد لااقل این یک عربی است[1].

در چه عصر و چه زمانی اینچنین فرصت برای ایرانی پیدا شده است که افتخار پیشوایی دینی مردم نقاط مختلف و کشورهای مختلف از حجاز و عراق و یمن و شام و جزیره و مصر و غیره را پیدا کند؟ در زمانهای بعد این پیشوایی توسعهٔ

---

۱. **ابوحنیفة حیاته و عصره، فقهه و آرائه**، تألیف محمد ابو زهرة، ص۱۵ .

بیشتری پیدا کرد. عجیب این است که سرجان ملکم انگلیسی، قرن اول و دوم اسلامی را که دورهٔ رنسانس و شکفتن استعدادهای علمی و معنوی ایرانیان پس از یک رکود طولانی است، قرنهای سکوت و خمود ایرانی می‌نامد. سرجان ملکم عمداً می‌خواهد قضایا را از زاویهٔ سیاسی و با عینک تعصبات نژادی که مخصوصاً استعمار قرن نوزدهم به‌شدت تبلیغ می‌کرد بنگرد و ارائه دهد. از نظر سرجان ملکم آنچه فقط باید آن را به‌حساب آورد این است که چه کسی و از چه نژادی بر مردم حکم می‌رانده است، و اما تودهٔ مردم در چه حال و وضعی بوده‌اند و چه برده و چه باخته‌اند، نباید به حساب آید. امثال سرجان ملکم هرگز تأسفی ندارند که مثلاً چرا حجاج بن یوسف آدم می‌کشت و ستم می‌کرد؛ تأسفشان و در حقیقت اظهار تأسفشان تحت این عنوان است که چرا یک نفر ایرانی به جای حجاج بن یوسف کارهای او را نکرد؟ بگذریم از این جملهٔ معترضه.

مطالعهٔ تاریخ ایران بعد از اسلام، از نظر شور و هیجانی که در ایرانیان از لحاظ علمی و فرهنگی پدید آمده بود که مانند تشنهٔ محرومی فرصت را غنیمت می‌شمردند و در نتیجه توانستند استعدادهای خود را بروز دهند و برای اولین‌بار ملل دیگر آنها را به پیشوایی و مقتدایی پذیرفتند و این پذیرش هنوز هم نسبت به ایرانیان قرون اول تا ششم و هفتم اسلامی ادامه دارد، فوق‌العاده جالب است.

این از یک طرف، و از طرف دیگر این دروازه‌های باز سبب شد که علاوه بر فرهنگ و علوم اسلامی، راه برای ورود فرهنگهای یونانی، هندی، مصری و غیره باز شود و مادهٔ ساختن یک بنای عظیم فرهنگی اسلامی فراهم گردد، زمینهٔ شکفتن استعدادهایی نظیر بوعلی و فارابی و ابوریحان و خیام ریاضی[دان] و خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین و صدها عالم طبیعی و ریاضی و مورخ و جغرافی‌دان و پزشک و ادیب و فیلسوف و عارف فراهم گردد.

مضحک این است که پورداود می‌گوید:

«اگر حملهٔ تازیان و فرهنگ سامی نبود و دانشمندان ما چون بوعلی و خیام به شیوهٔ **نوروزنامه** و یا **دانشنامهٔ علایی** کتابهای دیگرشان را می‌نوشتند، امروز زبان پارسی غنی‌تر و بازتر بود.»[1]

---

۱. به نقل «اطلاعات»، شمارهٔ ۱۲۷۴۵، مورخهٔ ۲۹ آبان ۴۷.

آیا اگر حملهٔ تازیان نبود و حصاری که موبدها کشیده بودند و استعدادهای ایرانی را در آنجا محبوس کرده بودند همچنان باقی بود، بوعلی و خیامی بود تا دانشنامه و نوروزنامه و هزاران کتاب دیگر را به زبان پارسی بنویسند؟ اینهمه آثار به زبان عربی یا فارسی که ایرانیان هوشمند به جهان عرضه کردند، مولود همان حملهٔ تازیان و حصارشکنی آنها و آشنا شدن ایرانیان با یک فرهنگ مذهبی غنی بود که علم را بر هر مسلمانی فریضه می‌شمارد.

درست مثل این است که بگوییم اگر در روز خورشید نمی‌بود و حرارتش بر سر ما نمی‌تافت ما راحت‌تر کار می‌کردیم! در صورتی که اگر خورشید نبود، روز هم نبود.

این دو جریان تنها محصول شکستن حصارهای خارجی و به‌وجود آمدن دروازه‌های باز نبود؛ عامل دیگر برداشتن مانع تحصیلی از سر راه تودهٔ مردم ایران بود که قبلاً اجتماع طبقاتی و رژیم موبدی به‌وجود آورده بود. اسلام اعیان و اشراف نمی‌شناخت و علم را به طبقهٔ روحانی و یا طبقات دیگر اختصاص نمی‌داد. از نظر اسلام موزه‌گر و کوزه‌گر همان اندازه حق تحصیل و آموزش دارد که فلان شاهزاده. از قضا نوابغ از میان همین بچه‌موزه‌گرها و بچه‌کوزه‌گرها ظهور می‌کنند. برداشتن این مانع داخلی و آن مانع خارجی سبب شد که ایرانیان مقام شایستهٔ خویش را چه از نظر پیشوایی سایر ملل و چه از نظر شرکت در بنای عظیم تمدن جهانی اسلامی احراز کنند.

اسلام، ایرانی را هم به خودش شناساند و هم به جهان؛ معلوم شد که آنچه دربارهٔ ایرانی گفته شد که نبوغ و استعدادش فقط در جنبه‌های نظامی است و دماغ علمی ندارد غلط است. عقب افتادن ایرانی در برخی دوره‌ها از نقص استعدادش نبوده بلکه به‌واسطهٔ گرفتاری در زنجیر رژیم موبدی بوده است و لهذا همین ایرانی در دورهٔ اسلامی نبوغ علمی خویش را در اعلی‌درجه نشان داد.

رژیم موبدیِ استعدادکُش پیش از اسلام سبب شده است که برخی خارجیان اشتباه کرده، اساساً استعداد ایرانیان را تحقیر کنند. مثلاً گوستاو لوبون می‌گوید:

«اهمیت ایرانیان در تاریخ سیاست دنیا خیلی بزرگ بوده است ولی برعکس در تاریخ تمدن خیلی خرد بوده است. در مدت دو قرن که ایرانیان قدیم بر قسمت مهمی از دنیا سلطنت داشتند شاهنشاهی فوق‌العاده

باعظمتی به‌وجود آوردند، ولی در علوم و فنون و صنایع و ادبیات ابداً چیزی ایجاد نکردند و به گنجینهٔ علوم و معرفتی که از طرف اقوام دیگری که ایرانیان جای آنها را گرفته بودند [باقی مانده بود] چیزی نیفزودند... ایرانیان خالق نبودند بلکه تنها رواج‌دهندهٔ تمدن بودند و از این قرار از لحاظ ایجاد تمدن اهمیت آنها بسیار کم بوده است.»[۱]

کلمان هوار، مورخ فرانسوی مؤلف کتاب **ایران باستانی و تمدن ایران** می‌گوید:

«ایران مملکتی بود نظامی که چه علوم و چه صنایع و فنون محال بود در آنجا نشو و نمو نماید و پزشک یونانی که در مدارس مناطق مدیترانه تربیت می‌شد تنها نمایندهٔ علوم در ایران بود، همچنانکه هنرمندان بیگانه از قبیل یونانیان و اهالی لیدی و مصریها تنها نمایندگان صنعت و هنر در آن مرزوبوم بودند و هکذا مستوفیها نیز کلدانی و آرامیهای سامی‌نژاد بودند.»[۲]

ژ. راولینسون در کتاب **سلطنتهای پنجگانهٔ بزرگ عالم مشرق‌زمین** گفته است:

«ایرانیان قدیم ابداً کمکی به ترقی علم و دانش ننمودند. روح و قریحهٔ این قوم هیچ‌وقت با تحقیقاتی که مستلزم صبر و حوصله باشد، با تجسسات و تتبعات و کاوشهای پرزحمتی که مایهٔ ترقیات علمی است میانه نداشته است... ایرانیان از آغاز تا پایان سلطنت و عظمتشان ابداً التفاتی به تحصیلات علمی نداشته و تصور می‌نمودند که برای ثبوت اقتدار معنوی خود همانا نشان دادن کاخ شوش و قصرهای تخت جمشید و دستگاه عظیم سلطنت و جهانداری آنها کافی خواهد بود.»[۳]

شک نیست که این‌گونه اظهار نظرها یک بدبینی و سوءظن بیجا نسبت به قوم ایرانی است. گذشته از اینکه این‌گونه معرفی و توصیف ایران قدیم(ایران قبل از اسلام) مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد(ما در بخش بعد دربارهٔ اصالت تمدن ایرانی بحث خواهیم کرد)، نمی‌بایست نقص کار را از نقص استعداد ایرانیان بدانند و گناه رژیم موبدی را به گردن استعداد ایرانی بیندازند. دلیل مطلب این است که همین قوم در دورهٔ اسلام استعداد خویش را در کمک به فرهنگ و تمدن به حد اعلی ارائه داد.

---

۱. **خلقیات ما ایرانیان**، ص۹۳، اثر سیدمحمدعلی جمال‌زاده، نقل از کتاب **تمدنات قدیمی** گوستاو لوبون.

۲. همان، ص۱۰۸ .

۳. همان، ص ۸۱ و ۸۲ .

آقای گوستاو لوبون و کلمان هوار و راولینسون این مطلب را قبول دارند، گو آنکه به غلط آن را تحت عنوان «تمدن عرب» یاد می‌کنند و حال آنکه تمدن اسلامی همچنانکه تمدن ایرانی یا هندی نیست تمدن عرب هم نیست.

اسلام نشان داد که تصور سابق‌الذکر دربارهٔ ایرانیان غلط است. اسلام استعداد و نبوغ ایرانیان را هم به خودشان نشان داد و هم به جهانیان، و به تعبیر دیگر ایرانی به‌وسیلهٔ اسلام خود را کشف کرد و سپس آن را به جهانیان شناسانید.

چرا در دوران قبل از اسلام افرادی لااقل مانند لیث بن‌سعد و نافع و عطا و طاووس و یحیی و مکحول و صدها نفر دیگر، پیشوای معنوی مردم مصر و عراق و شام و یمن و حجاز و مراکش و الجزایر و تونس و هند و پاکستان و اندونزی و حتی اسپانیا و قسمتی از اروپا نشدند؟ چرا در آن دوره‌ها شخصیتهایی مانند محمد بن زکریای رازی و فارابی و بوعلی ظهور نکردند؟

اسلام از نظر قدرتهای سیاسی و مذهبی حاکم بر ایران یک تهاجم بود، اما از نظر توده و ملت ایران یک انقلاب بود به تمام معنی کلمه و با همهٔ خصایصش. اسلام جهان‌بینی ایرانی را دگرگون ساخت، خرافات ثنوی را با همهٔ بدبینی‌های ناشی از آن از دماغ ایرانی بیرون ریخت، ثنویتی که «از خصوصیات تفکر ایرانی» شناخته می‌شد، ثنویتی که چند هزار سال سابقه داشت، ثنویتی که زردشت با آن مبارزه کرد و شکست خورد و آیین خود او بدان آلوده گشت، آری اسلام چنین ثنویتی را از دماغ ایرانی خارج ساخت و مغز ایرانی را از آن شستشو داد.

یک انقلاب چه می‌کند؟ جز این است که «دید» را نسبت به جهان عوض می‌کند، هدف و برنامه و ایدئولوژی می‌دهد، افکار و معتقدات را دگرگون می‌سازد، تشکیلات اجتماعی را زیر و رو می‌کند، «خافضة رافعة» است، بالای بناحق بالا را پایین می‌کشد و پایین به ظلم پایین را بالا می‌برد، خلق و خوی و منش را به شکل دیگر که زنده و مؤثر است در می‌آورد، روح طغیان و عصیان در برابر زورگویان به‌وجود می‌آورد، جوش و خروش و شور و ایمان خلق می‌کند، خون تازه در رگها به جریان می‌اندازد؛ آیا خصایص انقلاب جز این است؟! و آیا همهٔ اینها در اثر اسلام در ایران پدید نیامد؟

می‌گویند شمشیر؛ آری شمشیر، اما شمشیر اسلام چه کرد؟ شمشیر اسلام قدرتهای به اصطلاح اهریمنی را در هم شکست، سایهٔ شوم موبدها را کوتاه کرد،

زنجیرها را از دست و پای قریب صدوچهل میلیون باز کرد، به تودهٔ محروم حریت و آزادی داد. شمشیر اسلام همواره بر فرق ستمگران به سود ستمکشان فرود آمده است و دست تطاول زورگویان را قطع کرده است. شمشیر اسلام همواره در خدمت مظلومین و مستضعفین کشیده شده است: «وَ مالَکُمْ لاتُقاتِلونَ فی سَبیلِ‌اللهِ وَ الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ‌الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ.»[۱]

اسلام از ایران ثنویت و آتش‌پرستی و هوم‌پرستی و آفتاب‌پرستی را گرفت و به جای آن توحید و خداپرستی داد. خدمت اسلام به ایران از این لحاظ بیش از خدمت این دین به عربستان است، زیرا جاهلیت عرب تنها دچار شرک در عبادت بود اما جاهلیت ایران علاوه بر این، گرفتار شرک در خالقیت بود.

اسلام اندیشهٔ خدای شاخدار و بالدار، ریش و سبیل‌دار، عصا به‌دست، ردا بردوش، مجعّدموی و دارای تاج کنگره‌دار را تبدیل کرد به اندیشهٔ خدای قیوم[۲]، برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم، متعالی از توصیف[۳] که همه جا و با همه چیز هست و هیچ چیز با او نیست[۴]، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن[۵]، او چشمها را می‌بیند اما چشمها او را نمی‌بینند[۶].

اسلام توحید را چه ذاتی و چه صفاتی و چه افعالی در پراوج‌ترین شکلش به ایرانی و غیرایرانی آموخت. اسلام اصل توحید را پایهٔ اصلی قرار داد که علاوه بر اینکه مبنای فلسفی دارد، خود محرک فکر و اندیشه است.

اسلام خرافاتی از قبیل مصاف نه‌هزارسالهٔ اهورامزدا و اهریمن، قربانی هزارسالهٔ زروان برای فرزنددارشدن، و زاییده شدن اهریمن به‌واسطهٔ شک در قبولی قربانی و بجا افتادن نذر، همچنین دعاهای دیوبند، تشریفات عجیب آتش‌پرستی، غذا و مشروب برای مردگان بر بامها، راندن حیوانات وحشی و مرغان در میان آتش، ستایش آفتاب و ماه در چهار نوبت، جلوگیری از تابش نور بر آتش، منع دفن

---

۱. نساء/۷۵.
۲. «اَللّهُ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیّومُ»، بقره/۲۵۵.
۳. «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا یَصِفونَ»، صافّات/۱۸۰.
۴. «وَهُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ»، حدید/۴.
۵. «هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْباطِنُ»، حدید/۳.
۶. «لاتُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ»، انعام/۱۰۳.

مردگان، تشریفات کمرشکن دست زدن به جسد میت یا بدن زن حائض، منع استحمام در آب گرم، تقدس شستشو با ادرار گاو و صدها امثال اینها را از زندگی فکری و عملی ایرانی خارج ساخت.

اسلام در عبادت بجای مقابل آفتاب یا آتش ایستادن و بیهوده زمزمه کردن و بجای آتش رابرهم‌زدن و پنام به دهان بستن و بجای زانوزدن در مقابل آتش و مقدس شمردن طشت نه‌سوراخه، عباداتی در نهایت معقولیت و در اوج معنویت و در کمال لطافت اندیشه برقرار کرد. اذان اسلام، نماز اسلام، روزهٔ اسلام، حج اسلام، جماعت و جمعهٔ اسلام، مسجد و معبد اسلام، اذکار و اوراد مترقی و مملو از معارف اسلام، ادعیهٔ پر از حکمت و معرفت اسلام شاهد گویایی است بر این مدعا.

اسلام برخلاف مسیحیت و مانویت و آیین مزدکی(و بر وفاق تعلیمات زردشت) اصل جدایی سعادت روح و بدن، و تضاد کار دنیا و آخرت، و فلسفه‌های مبنی بر ریاضت و تحمل اعمال شاقه، پلیدی تناسل و تقدس تجرد برگزیدگان(در کیش مانوی و کیش مزدکی) و تجرد کاردینالها و پاپها(در کیش مسیحی) که دشمن تمدن است و در ایران در حال پیشروی بود منسوخ ساخت و در عین توصیه به تزکیهٔ نفس[1] پرهیز از نعمتهای پاکیزهٔ زمین را نکوهش کرد[2].

اسلام اجتماع طبقاتی آن روز را که ریشهٔ بسیار کهن داشت و بر دو رکن خون و مالکیت قائم بود و همهٔ قوانین و رسوم و آداب و سنن بر محور این دو رکن می‌گشت در هم ریخت و اجتماعی ساخت منهای این دو رکن؛ بر محور فضیلت، علم، سعی و عمل، تقوا.

اسلام روحانیت موروثی و طبقاتی و حرفه‌ای را منسوخ ساخت، آن را از حالت اختصاصی بیرون آورد، بر اصل و مبنای دانش و پاکی قرار داد، از هر صنف و طبقه‌ای گو باش.

اسلام این فکر را که پادشاهان آسمانی‌نژادند، برای همیشه ریشه‌کن ساخت.

کریستن‌سن می‌گوید:

«سلاطین ساسانی خود را در کتیبه‌ها همیشه پرستندگان مزداه(مزدیسن)

---

۱. «قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّيها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّيها»، شمس/ ۹و ۱۰.

۲. «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينَةَ اللهِ الَّتى اَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ»، اعراف/ ۳۲.

خوانده‌اند، اما در عین حال خود را شخص ربانی(بغ) و از نژاد خدایان (یزدان) نامیده‌اند.»[۱]

و هم او می‌گوید:

«خسرو دوم(پرویز) خود را چنین خوانده است: آدمی فناناپذیر از میان خدایان و خدایی بسیار جلیل در میان مردمان.»[۲]

ادوارد براون می‌گوید:

«احتمال می‌رود در هیچ مملکتی مانند ایران در زمان ساسانیان، اصلی که به موجب این اصل حق آسمانی برای پادشاه قائل شوند پیروانی راسخ‌العقیده‌تر از ایرانیان(کذا) نداشته است. نولدکه می‌گوید کسی که از خاندان سلطنت نباشد، مانند بهرام چوبین که از نجبا بود و سرپیچی نمود یا مانند شهر براز، و سلطنت را غصب کند عمل او تقریباً باورنکردنی و جز به شرارت و بی‌شرمی به چیز دیگر حمل نشود.»

از این‌رو مردم عادت کرده بودند که فکر کنند تنها یک نژاد این صلاحیت را دارد و بس. ادوارد براون داستان معروف بهرام چوبین را که در حال فرار با پیرزنی ملاقات و محاوره می‌کند و پیرزن او را که از تخمهٔ شاهی نیست و مدعی شاهی است تخطئه می‌کند شاهد می‌آورد. آقای دکتر محمود صناعی در کتاب آزادی فرد و قدرت دولت آنجا که عقیدهٔ برخی از فلاسفهٔ جدید اروپا را در سیاست که مبنی بر حقوق الهی است می‌آورد می‌گوید:

«این نظریه البته تازه نبود و شاید اصل آن را باید در تاریخ خود ما جستجو کرد. فرهٔ ایزدی که ایرانیان باستان بدان معتقد بودند بیان همین معنی است.»[۳]

اسلام این اصل را نیز شدیداً برهم زد. در دورهٔ اسلام دیگر سخن از تخمهٔ شاهی نیست. بچه رویگر و بچه ماهیگیر و بچه برده و بچه درویش[۴] هم احیاناً در خود چنین صلاحیتی می‌بینند، همتْ بلند می‌دارد و به عالیترین مقام می‌رسد. در دورهٔ اسلام اتکای سلاطین بیشتر به لیاقت خودشان است نه به نژادشان.

---

۱ و ۲. **ایران در زمان ساسانیان**، ص ۲۸۴.

۳. **آزادی فرد و قدرت دولت**، ص ۵.

۴. صفاریان رویگرزاده، دیلمیان ماهیگیرزاده، غزنویان برده‌زاده و صفویان درویش‌زاده بودند.

اسلام همان‌طور که فکر اینکه روحانیت از مختصات یک طبقهٔ خاص است از دماغ ایرانی خارج کرد، این فکر را نیز از دماغ آنها بیرون نمود. اسلام فکر حکومت اشراف و به اصطلاح اریستوکراسی را از میان برد و فکر دیگری که از لحاظ ریشه، دموکراسی و حکومت عامه است به‌وجود آورد.

اسلام به زن شخصیت حقوقی داد، تعدد زوجات به شکل حرمسراداری و بدون قید و شرط و حد را منسوخ ساخت؛ آن را تحت شرایطی بر اساس تساوی حقوق زنان و امکانات مرد و در حدود معینی که ناشی از یک ضرورت اجتماعی است مجاز دانست.

عاریه‌دادن زن، فرزند استلحاقی، ازدواج نیابی، ازدواج با محارم، ولایت شوهر بر زن را منسوخ ساخت.

اسلام نه تنها برای ایرانیانی که مسلمان شدند خیر و برکت بود، در آیین زرتشتی نیز اثر گذاشت و به‌طور غیرمستقیم موجب اصلاحات عمیقی در آن گشت. قبلاً از کریستن‌سن نقل کردیم که:

> «هنگامی که غلبهٔ اسلام دولت ساسانی را که پشتیبان روحانیون بود واژگون کرد، روحانیون دریافتند که باید کوشش فوق‌العاده برای حفظ شریعت خود از انحلال تام بنمایند. این کوشش صورت گرفت؛ عقیده به زروان و اساطیر کودکانه را که به آن تعلق داشت دور انداختند، پرستش خورشید را ملغی ساختند، بسی از روایات دین را یا بکلی حذف کردند یا تغییر دادند، و بخشهایی از اوستای ساسانی و تفاسیر آن را که آلوده به افکار زروانیه شده بود در طاق نسیان نهادند یا از میان بردند...»

خدمات اسلام به ایران و ایرانی منحصر به قرون اول اسلامی نیست؛ از زمانی که سایهٔ اسلام بر این مملکت گسترده شده است، هر خطری که برای این مملکت پیش آمده به‌وسیلهٔ اسلام دفع شده است. اسلام بود که مغول را در خود هضم ساخت و از آدمکشانی آدمخوار انسانهایی دانش‌دوست و دانش‌پرور ساخت، از دودهٔ چنگیزی، محمد خدابنده تحویل داد و از نسل تیمور، بایسنقر و امیرحسین بایقرا به‌وجود آورد.

امروز نیز اسلام است که در مقابل فلسفه‌های مخرب بیگانه ایستادگی کرده و مایهٔ احساس شرف و عزت و استقلال این مردم است. آنچه امروز ملت ایران

می‌تواند به آن افتخار کند و به رخ دیگران بکشد قرآن و نهج‌البلاغه است نه اوستا و زند.

در اینجا سخن خود را دربارهٔ خدمات اسلام به ایران به پایان می‌رسانیم. نوبت آن است که در بخش بعد خدمات ایران را به اسلام توضیح دهیم.

خدمات ایران به اسلام

* گستردگی و همه جانبگی خدمات
* تمدن کهن ایرانی
* صمیمیت ایرانیان نسبت به اسلام
* انگیزه ها
* فعالیتهای اسلامی ایرانیان
* عکس العملها
* نشر و تبلیغ اسلام
* سربازی و فداکاری
* علم و فرهنگ
* نخستین حوزه علمی
* نخستین موضوع
* آغاز تدوین و تالیف
* علل و عوامل سرعت
* قرائت و تفسیر
* حدیث و روایت
* فقه و فقاهت
* ادبیات
* کلام
* فلسفه و حکمت
* عرفان و تصوف
* ذوق و صنعت
* دو قرن سکوت

گستردگی و همه‌جانبگی

در این بخش به خدماتی که متقابلاً ایران و ایرانیان نسبت به اسلام و یا تمدن اسلامی انجام داده‌اند می‌پردازیم. در آغاز بخش دوم تذکر دادیم که خدمت یک قوم به یک دین این است که نیروهای مادی و معنوی خود، ذوق و استعداد و فکر و ابتکار خود را در اختیار آن قرار دهد و در این کار خلوص نیت داشته باشد.

ایرانیان بیش از هر ملت دیگر نیروهای خود را در اختیار اسلام قرار دادند و بیش از هر ملت دیگر در این راه صمیمیت و اخلاص نشان دادند. در این دو جهت هیچ ملتی به پای ایرانیان نمی‌رسد، حتی خود ملت عرب که دین اسلام در میان آنها ظهور کرد. هدف ما در این بخش اثبات این دو جهت است، خصوصاً جهت دوم.

راجع به خدمات فراوان ایرانیان به اسلام زیاد سخن گفته می‌شود، ولی کمتر به این نکته توجه می‌شود که ایرانیان شاهکارهای خود را در راه خدمت به اسلام به‌وجود آوردند و جز نیروی عشق و ایمان نیروی دیگری قادر نیست شاهکار خلق کند. و در حقیقت این اسلام بود که استعداد ایرانی را تحریک کرد و در او روح تازه‌ای دمید و او را به هیجان آورد؛ اگر نه، چرا ایرانیان صد یک این همت را در راه کیش پیشین خویش بروز ندادند؟

به همان نسبت که اسلام یک دین همه جانبه است و بر جنبه‌های مختلف حیات

بشری سیطره دارد، خدمات ایرانیان به اسلام نیز وسیع و گسترده و همه جانبه است و در صحنه‌ها و جبهه‌های گوناگون صورت گرفته است. ما در این مختصر ولو به‌طور اجمال، در حدود امکانات و اطلاعات خودمان به همهٔ جوانب و جبهه‌ها اشاره می‌کنیم.

اولین خدمتی که باید از آن نام برد، خدمت تمدن کهن ایرانی به تمدن جوان اسلامی است. این تمدن کهن به تمدن جوان و باعظمت اسلامی کمک و خدمت فراوان نمود. هر چند این مطلب از مقصود اصلی ما که تشریح خدمات صادقانهٔ ایرانیان به اسلام است بیرون است، زیرا مورد استفاده قرارگرفتن یک تمدن کهن برای یک تمدن جدید که در حال رشد و پاگرفتن است طبیعی و قهری است، ولی این دو مطلب آنچنان به هم پیوسته است که با ذکر هر یک بدون دیگری مطلب ناقص به نظر می‌رسد. بعلاوه، عنوان کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» است، لهذا ناچاریم به آنچه مربوط به ایران است نیز اشاره کنیم، اعم از آنکه جزء خدمات ایرانیان مسلمان شمرده شود یا شمرده نشود. خوانندهٔ این کتاب وقتی به اینجا می‌رسد طبعاً مایل است از این مطلب هم آگاه گردد.

از اینکه بگذریم، به خدمات ایرانیان مسلمان به اسلام می‌رسیم. خدمات ایرانیان مسلمان در جبهه‌های مختلف صورت گرفته است: جبههٔ نشر و تبلیغ و دعوت ملتهای دیگر، جبههٔ سربازی و نظامی، جبههٔ علم و فرهنگ، جبههٔ ذوق و صنعت و هنر. اکنون سخن خود را از خدمات تمدن کهن ایرانی به تمدن جوان اسلامی آغاز می‌نماییم.

□

تمدن ایران

از ما نخواهید که به تفصیل وارد بحث ماهیت تمدن ایرانی و ارزش واقعی آن و تحولاتی که در آن از دورهٔ هخامنشی تا دورهٔ ساسانی رخ داد بشویم، زیرا اولاً صلاحیت این بحث را نداریم که مانند یک متخصص اظهار نظر کنیم، و ثانیاً از موضوع بحث ما خارج است. ما در اینجا با استفاده از مسلّمات تاریخ که مورد قبول صاحبنظران است و با اتکا و نقل از اهل نظر، بحث خود را ادامه می‌دهیم. بنابراین

آنچه می‌گوییم همه منقولات از این و آن است.

دو مطلب قطعی است: یکی اینکه ایران قبل از اسلام از خـود دارای تـمدنی درخشان و باسابقه بوده و این تمدن سابقهٔ طولانی داشته است؛ دیگر اینکه ایـن تمدن در دورهٔ اسلامی مورد استفاده واقع شده، و به قول پ. ژ. مناشه:

«ایرانیان بقایای تمدن تلطیف‌شده و پرورده‌ای به اسلام تحویل دادند که بر اثر حیاتی که این مذهب در آن دمید جان تازه گرفت.»[۱]

اما قسمت اول، یعنی اینکه ایران از یک تمدن کهن برخوردار بوده است، اگر چه نیازی به بیان و توضیح ندارد اما شرح مختصر آن بی‌فایده نخواهد بود.

در کتاب ایران از نظر خـاورشناسان، ترجمهٔ آقای دکتر رضازادهٔ شفق، نـقل از کتاب روزگار باستان، تألیف «برمستد» دربارهٔ نظم اداری ایران هخامنشی می‌گوید:

«ادارهٔ کشور شاهنشاهی ایران که از بحر الجزایر تا رود سند و از اقیانوس هند تا خزر امتداد می‌یافت کار آسانی نبود و در گذشته هیچ‌گاه حکمداری در مقابل چنان وظیفهٔ سنگین واقع نشده بود که کورش آن را شروع کرد و داریوش بزرگ(۵۲۱ ـ ۵۸۵ ق.م.) ادامه داد. این گونه سازمان کشورداری را که در خاور زمین بلکه در تمام جهان متمدن اولین‌بار به وجود آمد، یکی از مراحل قابل توجه تاریخ بشر توان شمرد...»

ایضاً در همان کتاب دربارهٔ نیروی دریایی ایران هخامنشی می‌نویسد:

«در زمان خشایارشا پسر داریوش، ایران چندین‌صد کشـتی در دریـای مدیترانه داشت و نیرومندترین دولت دریایی عهد بود.»

و هم در آن کتاب می‌نویسد:

«در زمان داریوش یک روحانی معروف مصری را که جزء اسرای مصری در ایران بود مأمور ساختند برود و در مصر آموزشگاه پزشکی و جراحی برپا دارد...»

دربارهٔ صنایع عهد ساسانی می‌نویسد:

«صنایع عهد ساسانی از لحاظ تاریخ هنر ایران مهم است. فن معماری در آن دوره ترقی کرده بود و هنوز از بقایا و انقاض کاخها و مساکن و معابد و

---

۱. **تمدن ایرانی**، به قلم جمعی از خاورشناسان، ترجمهٔ دکتر عیسی بهنام، ص۲۴۷.

قلاع و سدها و پلها می‌توان به عظمت آن پی‌برد. در فیروزآباد و شاپور و سروستان فارس و تیسفون(مدائن) و قصرشیرین بقایای قصرهای ویران ساسانی مشهود است.»[1]

جاحظ در کتاب المحاسن‌والاضداد ادعا می‌کند که:

«ایران ساسانی بیش از هر چیز دیگر به ساختمان توجه داشت و این امر از سنگ‌نبشته‌هایی که از آن دوره باقی مانده، پیداست اما به کتاب توجه نداشت؛ برعکس دورهٔ اسلامی که هم به ساختمان توجه شده است و هم به کتاب.»[2]

ویل دورانت در تاریخ‌تمدن(جلد دهم از ترجمهٔ فارسی) در حدود شصت صفحه اختصاص می‌دهد به توضیح و تشریح تمدن ساسانی. دربارهٔ علوم در آن دوره می‌گوید:

«پهلوی ـ زبان هند و اروپایی ایران در سلطنت اشکانیان ـ در زمان ساسانیان نیز معمول بود. از ادبیات آن زمان فقط ششصدهزار کلمه باقی مانده است که همه مربوط است به دین. ما می‌دانیم که آن ادبیات وسیع بوده است اما چون موبدان حافظ و ناقل آن بودند، بیشتر آثار غیردینی را می‌گذاشتند تا از میان برود. شاهان ساسانی حامیان روشنگر ادبیات و فلسفه بودند. خسرو انوشیروان در این کار برتر از همهٔ آنان بود. به فرمان او آثار افلاطون و ارسطو به زبان پهلوی ترجمه و در دانشگاه جندی‌شاپور تدریس شد.»[3]

چنانکه می‌دانیم دانشگاه جندی‌شاپور در آن عهد تأسیس شد. این دانشگاه را مسیحیان ایرانی اداره می‌کردند و یکی از مراکز بزرگ فرهنگی جهان شد. این مرکز بزرگ در دورهٔ اسلام ادامه یافت و وقفه‌ای در کارش حاصل نشد. اطبای مسیحی که در دوران خلفای عباسی نامشان برده می‌شود از قبیل بختیشوع، ابن ماسویه و غیرهم فارغ‌التحصیل همین دانشگاه بودند. بعدها که بغداد به صورت مرکز ثقل دانش جهان درآمد، جندی‌شاپور تحت‌الشعاع قرار گرفت و تدریجاً منقرض شد.

---

۱. همان، ص ۲۰.

۲. **المحاسن‌والاضداد**، ص ۴.

۳. ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ج ۱۰(ترجمهٔ فارسی)/ص ۲۳۴.

دانشگاه جندی‌شاپور یکی از مراکزی بود که به تمدن اسلامی کمک کرد و به آن خدمت نمود.

ویل دورانت دربارهٔ هنر ساسانی می‌گوید:

«از ثروت و جلال شاپورها، قبادها و خسروها چیزی جز بقایای هنر دوران ساسانی بجا نمانده است، اما همین مقدار کافی است که ما را از دوام و قابلیت انعطاف هنر ایران از زمان داریوش کبیر و پرسپولیس تا دوران‌شاه عباس کبیر و اصفهان به شگفت آورد.»[۱]

دربارهٔ نساجی آن عهد می‌گوید:

«صنعت نساجی ساسانیان از طرحهای نقاشی، مجسمه‌سازی، سفال‌سازی و سایر اشکال تزیینی بهره‌مند شد. پارچه‌های حریر، مطرّز، دیبا و دمشقی، گستردنیها، روپوشهای صندلی، سایبانها، چادرها و فرشها با حوصلهٔ بسیار و مهارت بافته و آنگاه به‌گونهٔ رنگهای زرد، آبی و سبز رنگ‌آمیزی می‌شدند.»[۲]

دربارهٔ صنعت سفال‌سازی می‌گوید:

«از سفالینه‌های زمان ساسانیان جز قطعاتی که برای استفادهٔ روزمره ساخته شده بود چیزی بجا نمانده است، معهذا صنعت سفالینه‌سازی در دوران هخامنشیان بسیار پیش رفته بود و ظاهراً در سلطنت ساسانیان نیز تا حدی ادامه یافت و بعد از غلبهٔ اعراب تکمیل شد.»[۳]

ویل دورانت مدعی است که:

«بر روی هم هنر ساسانیان نمایانندهٔ بازخیزی از چهار قرن انحطاط دوران اشکانیان است. اگر ما به قید احتیاط از بقایای آن قضاوت کنیم باید بگوییم که در کمال و عظمت به پای هنر دوران هخامنشی نمی‌رسد. همچنین از حیث ابداع، ریزه‌کاری و ذوق با هنر ایران بعد از اسلام برابری نتواند کرد.»

ویل دورانت در خاتمهٔ این فصل می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۲۵۱.
۲. همان، ص ۲۵۴.
۳. همان، ص ۲۵۵.

«هنر ساسانی با اشاعۀ شکلها و دواعی هنری خود در هندوستان، ترکستان و چین در مشرق و سوریه، آسیای صغیر، قسطنطنیه، بالکان، مصر و اسپانیا در مغرب دین خود را ادا کرد. شاید نفوذ آن به هنر یونانی یاری کرد تا از ابرام در نمایش تصویرهای کلاسیک دست بردارد و به روش تزیینی بیزانتی گراید. و به هنر مسیحیت لاتین معاضدت نمود تا از سقفهای چوبی به طارمها و گنبدهای آجری یا سنگی و دیوارهای دعامه‌ای عطف توجه کند. هنر ساختن دروازه‌ها و گنبدهای بزرگ که خاص معماری ساسانی بود به مسجدهای اسلامی و قصرها و معابد منتقل شد. هیچ چیز در تاریخ گم نمی‌شود، دیر یا زود هر فکر خلاق فرصت و تحول می‌یابد و رنگ و شرارۀ خود را به زندگی می‌افزاید.»[1]

در کتاب ایران از نظر خاورشناسان فصل سوم تحت عنوان «منابع هنر اسلامی»، از کتاب دستی در هنر اسلامی تألیف دیمند، رئیس قسمت هنر خاور نزدیک در موزۀ متروپل چنین نقل می‌کند:

«در زمان حضرت محمد صلی الله علیه و آله عرب از خودش صنعتی نداشت، یا اگر داشت ناچیز بود. بعد از فتح سوریه و بین‌النهرین و مصر و ایران بود که هنرهای این ممالک را اقتباس کردند. از منابع صحف چینی به دست می‌آید که خلفای اموی از تمام ولایات مفتوحه مصالح و استادانی را جلب می‌کردند و در بنای شهرها و قصرها و مساجد جدید مورد استفاده قرار می‌دادند، معرّق‌سازهای بیزانسی و سوریه‌ای برای تزیینات مساجد دمشق استخدام می‌شدند و تحت ریاست یک استاد ایرانی به کار می‌پرداختند. همچنین برای ابنیه در مکه صنعتگرانی از مصر و قدس و دمشق آورده شدند و این استفاده از مصالح و عمله تا عصر عباسیان ادامه یافت. طبری نیز در تاریخ خود گوید که برای بنای بغداد استادانی از سوریه و ایران و موصل و کوفه استخدام گشتند. با این ترتیب، به‌تدریج یک اسلوب اسلامی که از دو منبع یعنی عیسوی شرقی و ساسانی

---

۱. همان، ص۲۵۶.

سرچشمه می‌گرفت به وجود آمد.»[۱]

ایضاً در همان مقاله می‌نویسد:

«گرچه در گذشته هم بعضی محققین به تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی پی‌برده بودند، ولی اهمیت این مطلب بیشتر اخیراً در سایهٔ حفریات اخیر در تیسفون در نزدیکی بغداد، و کیش در بین‌النهرین، و دامغان در ایران مقدار زیادی مصالح بخصوص گچبریهای تزیینی به‌دست آمده که در آنها سرمشق صنایع اولیهٔ اسلامی دیده می‌شود.»[۲]

ایضاً می‌نویسد:

«هنر ساسانی مستقیماً ادامه یافته و به هنر اسلامی منتهی شده که هنرمندان گاهی عین آن را نقش کردند و گاهی آن را تغییر دادند و سبک خاصی به‌وجود آوردند.»[۳]

نهرو در نگاهی به تاریخ جهان جلد ۲ فصلی تحت عنوان «مداومت سنن قدیمی ایران» باز کرده است و می‌خواهد ثابت کند که روح فرهنگ و هنر ایران از دو هزار سال پیش تا کنون ادامه یافته است. وی می‌گوید:

«هنر ایران سنن درخشان و نمایانی دارد. این سنتها در مدت بیش از دوهزار سال(بعد از زمان آشوریها تاکنون) ادامه یافته است. در ایران در حکومتها، در سلسله‌های پادشاهان و در مذهب تغییراتی روی داده است. سرزمین کشور زیر تسلط حکمرانان و پادشاهان خودی و بیگانه قرار گرفته است. اسلام به آن کشور راه یافته و بسیار چیزها را منقلب ساخته است و معهذا سنن هنری ایران همچنان مداومت داشته است.»[۴]

هم او می‌گوید:

«ارتش اعراب در حالی که به سوی آسیای مرکزی و شمال آفریقا پیش می‌رفت و گسترش می‌یافت، نه فقط مذهب تازه را همراه خود می‌برد بلکه یک تمدن جوان و درحال رشد را نیز با خود داشت. سوریه، بین‌النهرین و

---

۱. **ایران از نظر خاورشناسان**، ترجمهٔ دکتر رضازادهٔ شفق، ص۱۹۵و۱۹۶ .

۲. همان، ص۲۱.

۳. همان، ص۲۰۲.

۴. **نگاهی به تاریخ جهان**، ترجمهٔ محمود تفضلی، ج ۲/ص۱۰۳۸ .

مصر همه در فرهنگ عربی(اسلامی) جذب شدند و تحلیل رفتند، زبان عربی زبان عادی و رسمی آنها شد و از نظر نژادی نیز با اعراب به هم آمیختند و شبیه یکدیگر شدند. بغداد، دمشق، قاهره مراکز بزرگ فرهنگ عربی(اسلامی) شدند و بر اثر جهش پرنیرویی که از تمدن جدید به‌وجود آمده بود ساختمانهای زیبای بسیاری در آنها بپا گردید... هرچند ایران شبیه اعراب نشد و در ملیت عربی تحلیل نرفت، تمدن عرب(اسلام) تأثیر فوق‌العاده در آن داشت و اسلام در ایران هم مانند هند یک حیات تازه برای فعالیت هنری ایجاد کرد. هنر و فرهنگ عربی(اسلامی) هم تحت نفوذ و تأثیر ایران واقع شد.»[۱]

چنانکه می‌دانیم برخی کتب ایرانی در دورهٔ خلفای اموی و عباسی ترجمه شد. هرچند این کتب با کتبی که از سایر منابع ترجمه شد قابل مقایسه نبود، در عین حال می‌توان آن را از نوع کمک تمدن ایرانی به تمدن اسلامی به‌شمار آورد. ما در آینده در باب ترجمه‌های ایرانی بحث مختصری خواهیم کرد.

مسلمین نظامات اداری خود را از ایران اقتباس کردند؛ دفاتر و دواوین دستگاه خلافت به سبک دفاتر و دواوین قدیمی ایران تنظیم می‌شد و احیاناً زبان اداری و دفتری زبان فارسی بود. بعدها خود ایرانیان مسلمان ترجیح دادند که به زبان عربی برگردانند.

ابن‌الندیم در الفهرست می‌نویسد:

«اولین نقل از زبان دیگر به زبان عربی به امر خالد بن یزید بن معاویه صورت گرفت. وی علم‌دوست بود و به صنعت کیمیا علاقه داشت. جماعتی از فلاسفهٔ یونانی که در مصر می‌زیستند و با زبان عربی آشنا بودند احضار کرد و فرمان داد عده‌ای از کتب آن فن را از زبان یونانی و قبطی به زبان عربی ترجمه کنند، و این اولین ترجمه به زبان عربی است.»

سپس می‌گوید:

«دومین ترجمه به زبان عربی نقل دیوان و دفاتر دولتی است که در زمان حجاج به‌وسیلهٔ صالح بن عبدالرحمن که از نژاد ایرانی بود، از زبان فارسی

---

۱. همان، ص ۱۰۴۲.

به زبان عربی برگردانده شد. صالح زیر دست زادانفرخ کار می‌کرد و زادانفرخ دبیر حجاج بود. صالح چون به هردو زبان می‌نوشت مورد توجه حجاج واقع شد. روزی خود صالح به زادانفرخ گفت: بیم آن دارم که حجاج مرا بر تو که ولی نعم من هستی مقدم بدارد و تو از نظرش بیفتی. زادانفرخ گفت: نترس، هرگز چنین نخواهد شد، او به من بیش از تو نیازمند است، دفتر محاسبات را جز من کسی قادر نیست اداره کند. صالح گفت: به خدا قسم اگر بخواهم می‌توانم دفتر محاسبات را به عربی برگردانم که اساساً نیازی به زبان فارسی نباشد. زادانفرخ صالح را امتحان کرد، دید راست می‌گوید. تقاضا کرد که چندی تمارض کند و حاضر نشود. چنین کرد. حجاج طبیب مخصوص خویش را نزد وی فرستاد. طبیب گفت: من کسالتی در او نمی‌بینم. در این بین زادانفرخ در فتنهٔ محمد بن اشعث کشته شد و خودبه‌خود صالح جانشین زادانفرخ گشت. صالح یک روز ماجرایی که بین او و زادانفرخ گذشته بود به حجاج گفت. حجاج خواستار شد که این تصمیم را عملی کند.

این جریان باعث ناراحتی فارسی‌زبانان، مخصوصاً آنان که از این امتیاز بهره‌مند می‌شدند گردید. روزی مردانشاه پسر زادانفرخ از صالح چند اصطلاح مربوط به حساب را پرسید و گفت با این اصطلاحات چه می‌کنی؟ صالح معادل آنها را از زبان عربی بیان کرد. مردانشاه ناراحت شد و گفت: خدا ریشه‌ات را قطع کند که ریشهٔ زبان فارسی را قطع کردی. گروهی از فارسی‌زبانان حاضر شدند صدهزار درهم به صالح بدهند که به بهانهٔ عدم امکان از تصمیم خویش منصرف شود، اما او منصرف نشد.»

ابن الندیم می‌گوید:

«ولی دواوین دولتی شام را به زبان رومی می‌نوشتند نه زبان فارسی و در زمان هشام بن عبدالملک آن را نیز به زبان عربی برگرداندند.»[1]

این جریان به دربار خلفا و حکام آنها مربوط بوده است. سلاطین ایرانی پس از استقلال، دفاتر و دواوین را به زبان فارسی می‌نوشته‌اند. بار دیگر در زمان غزنویان

۱. **الفهرست** ابن‌الندیم، مقالهٔ هفتم(مقالة الفلاسفه)، ص ۳۵۲و۳۵۳.

به زبان عربی برگردانده شد که آن نیز تاریخچه‌ای دارد.

همچنانکه قبلاً گفتیم ما نه در صدد تشریح خدمات تمدن کهن ایرانی به تمدن جوان اسلامی هستیم و نه این کار در صلاحیت ماست. هدف ما از نقل مطالب گذشته که از مسلّمات تاریخ است این است که دو نکته را تأکید کنیم:

یکی اینکه ایران قبل از اسلام از تمدنی برخوردار بوده است و این تمدن یکی از مایه‌های تمدن اسلامی است.

دیگر اینکه اسلام به ایران حیاتی تازه بخشید و تمدن در حال انحطاط ایران به‌واسطهٔ اسلام جانی تازه گرفت و شکلی تازه یافت. این دو نکته قابل انکار نیست. طالبان خود می‌توانند به منابع و مدارک فراوانی که در هر دو زمینه هست مراجعه کنند.

صمیمیت و اخلاص

اکنون وارد اصل مطلب می‌شویم و آن اینکه ایرانیان خدمات بسیار شایانی به اسلام کرده‌اند و آن خدمات از روی صمیمیت و اخلاص و ایمان بوده است. ما اول دربارهٔ صمیمیت و اخلاص ایرانیان بحث می‌کنیم، سپس به شرح خدمات آنان می‌پردازیم.

دربارهٔ صمیمیت ایرانیان نمی‌خواهیم مبالغه کنیم؛ ما مدعی نیستیم که همهٔ ایرانیان نسبت به اسلام مخلص و صمیمی بوده‌اند و همهٔ خدماتی که صورت گرفته است از روی کمال صفا و صمیمیت نسبت به اسلام بوده است؛ آنچه ما مدعی هستیم این است که اکثریت قریب به اتفاق ایرانیان نسبت به اسلام صمیمی بوده‌اند و انگیزه‌ای جز خدمت به اسلام نداشته‌اند و در این جهت هیچ‌یک از ملل اسلامی اعم از عرب و غیرعرب، به ایرانیان نمی‌رسد و شاید ایرانیان در دنیا نظیر نداشته باشند؛ یعنی هیچ ملتی نسبت به هیچ دینی و آیینی این اندازه خدمت نکرده و صمیمیت به خرج نداده است.

یک ملت را می‌توان با زور مطیع کرد، اما نمی‌توان با زور جهش و جنبش و عشق و ایمان در او به‌وجود آورد. قلمرو زور و زر محدود است. شاهکارهای بشری تنها و تنها معلول عشق و ایمان است.

برخی چنین وانمود می‌کنند که انگیزه و محرک ایرانیان در جوشش و جنبش فوق‌العادهٔ فرهنگی اسلامی، جبران شکستی بود که از جنبهٔ نظامی در میدانهای قادسیه و جلولا و حلوان و نهاوند از عرب خورده بودند. ایرانیان دانستند که شکست نظامی شکست نهایی نیست، شکست نهایی شکست ملی و فرهنگی است. ایرانیان تحت تأثیر احساسات ملی برای اینکه در مقابل اقوام دیگر خصوصاً ملت عرب، خودی نشان بدهند و ضمناً افکار و آداب خویش را با صبغهٔ اسلامی حفظ کنند، دست به فعالیت فرهنگی زدند. به عبارت دیگر، چون اسلام را به‌عنوان یک واقعیت نتوانستند نپذیرند، به فکر افتادند آن را ایرانی کنند و برای این مقصود راهی بهتر از قبضه کردن شؤون علمی اسلامی نبود.

ما معتقدیم این‌گونه تفسیر صددرصد دور از واقعیت است، زیرا اولاً همچنانکه قبلاً بیان کردیم سابقهٔ خدمات ایرانی به اسلام به قبل از شکستهای نظامی می‌رسد. آنچه ایرانیان بعد از شکست نظامی انجام دادند، مانند فعالیتهای قبل از شکست است. ثانیاً اگر انگیزه آن بود چهارده قرن ادامه نمی‌یافت. حرکتها و جنبشهای موقت را می‌توان با این‌گونه انگیزه‌ها توجیه کرد، برخلاف جنبشهایی که قرنها ادامه می‌یابد.

گذشته از امتداد زمانی، شکل و کیفیت کار هم با آن انگیزه‌ها قابل توجیه نیست. در فصلهای آینده خواهیم دید که شکل و کیفیت کار ایرانیان در زمینه‌های اسلامی، ایمان و اخلاص آنها را نشان می‌دهد.

بعلاوه، اگر هدف ایرانیان از خدمت به اسلام جبران شکستهای نظامی بود، چرا آنان خود مبلّغ و مروّج اسلام در میان ملتهای دیگر گردیدند و چندین برابر خود، مسلمان دیگر به‌وجود آوردند؟ چرا آنجا که اسلام به خطر می‌افتد با آنکه از نظر ملیت ایرانی خطری وجود ندارد، ایرانی جانفشانی و سربازی می‌کند؟ چرا در مقابل شیوع منکرات و مناهی بیش از اقوام دیگر عکس‌العمل مخالف نشان می‌دهند؟

در بحثهای آینده همهٔ این نکات را توضیح می‌دهیم. اینک بحثی کلی دربارهٔ علل و عواملی که ملل اسلامی را به جوشش و جنبش علمی و فرهنگی وادار کرد.

انگیزه‌ها

لازم است یک نظر کلی به جهان اسلام از نظر انگیزه‌ها و محرکها بیفکنیم. در جهان اسلام حرکتی علمی و فرهنگی به‌وجود آمد که در آن عرب، ایرانی، هندی، مصری، الجزایری، تونسی، مراکشی، سوری و حتی اروپایی، اسپانیایی شرکت داشت و این حرکت از دورترین نقاط مشرق اسلامی تا دورترین نقاط مغرب اسلامی و همچنین از شمال تا جنوب اسلامی به هم پیوسته بود. در این حرکت فی‌المثل هم سیبویه و ابن‌سینای ایرانی شرکت داشت و هم ابن‌مالک و ابن‌رشد اندلسی. محرک این واحد عظیم چه بود؟ در اینجا چند نوع فرضیه می‌توان ابراز داشت:

۱. یک روح ملی عربی در همهٔ این ملتها پیدا شده بود و همهٔ این ملتها تحت نام و عنوان «عربیت» یک حرکت هماهنگ به‌وجود آورده بودند.

قطعاً چنین نیست، هر چند بعضی از اعراب معاصر می‌خواهند تاریخ را به این صورت تحریف کنند.

برخی اروپاییان، تمدن اسلامی را تحت عنوان تمدن عربی یاد می‌کنند تا از یک طرف بر غرور اعراب بیفزایند که بیش از پیش بر ملیت عربی خود تکیه کنند و خود را از جهان اسلام جدا سازند، و از طرف دیگر سایر ملل مسلمان را از اعرابی که چنین دروغی را باور می‌دارند رنجیده‌خاطر سازند.

۲. اینکه ملتهای اسلامی هر کدام تحت تأثیر ملیت و قومیت خاص خویش فعالیت می‌کردند؛ انگیزهٔ هر ملتی احساسات خاص ملی خود آنها بود.

بطلان این نظر روشن است و نیازی به توضیح ندارد. ما در بخش اول این کتاب دراین‌باره به قدر کافی بحث کردیم. ملتهای اسلامی روی ملیتهای خود پل زده بودند و به همین دلیل یک مسلمان هندی یا ایرانی با یک مسلمان آفریقایی یا اسپانیایی احساس اخوت و برادری می‌کرد.

۳. اینکه این ملتها روی خاصیت جهان‌وطنی علم از یک طرف، و تعلیمات جهانی و انسانی و مافوق ملی و نژادی اسلام از طرف دیگر در داخل مرزهای عقیدتی و فکری زندگی می‌کردند؛ محرکات و انگیزه‌های آنها از اسلام سرچشمه می‌گرفت و بس.

شواهد و قرائن تاریخی این نظر را تأیید می‌کند.

راه شناختن محرکات و انگیزه‌های یک شخص یا یک ملت در یک حرکت تاریخی، بررسی نحوهٔ کار اوست. آنچه در فصلهای بعد خواهیم آورد کافی است که انگیزه و محرک ایرانیان را به ما بشناساند.

در اینجا نیز قسمتی دیگر از نوشتهٔ آقای عطاردی را که تحت عنوان «فعالیت اسلامی ایرانیان» برای ما نگاشته‌اند می‌آوریم. قسمت اول نوشتهٔ ایشان را قبلاً در بخش دوم این کتاب نقل کردیم.

فعالیتهای اسلامی ایرانیان

«حوادث یمن و فداکاری ایرانیان مسلمان آن سرزمین، خود شاهد بزرگی است که این ملت با آغوش باز این دین مقدس را قبول کرد و در راه نشر آن از هیچ‌گونه فداکاری خودداری نکرده است. کسانی که می‌نویسند اسلام با شمشیر بر این ملت تحمیل شده یا تعصب نژادی و احساسات قومی آنها را وادار به این حرف می‌کند یا از سیر اسلام در میان نژاد ایرانی اطلاع ندارند. همهٔ مورخین می‌نویسند که دین اسلام با سرعتی شگفت‌انگیز در ایران پیش‌رفت و این ملت بدون جنگ و جدال از آن استقبال کرد و در مدت بیست سال، تمام فلات ایران را از ساحل فرات تا رود جیحون و از کناره‌های سند تا کرانهٔ دریاچهٔ خوارزم فرا گرفت. اگر در چند مورد با اعراب مسلمان جنگ شد، آن جنگ مربوط به دسته‌ای از طبقات ممتازه و موبدان بود که در نظر داشتند با جلوگیری از نفوذ اسلام منافع خود را حفظ کنند.

پس از اینکه تمام کشور پهناور ایران به تصرف مسلمین درآمد، طولی نکشید که اکثریت مردم این کشور به استثنای کوههای مازندران و دیلمان دین اسلام را پذیرفتند و فعالیت و کوشش این مردم برای تبلیغ اسلام و تحکیم مبانی و قواعد شرع مقدس شروع گردید. در سه قرن اول اسلام که ایران تحت نفوذ خلفای اموی و بنی‌عباس اداره می‌شد، ملت ایران در تشریح احکام دینی، ادبی، قضایی، سیاسی و اجتماعی اسلام سعی بلیغ

کرد و امّهات مسائل را مطرح ساخت و آنها را روشن و مبوّب نمود.
روی هم رفته، حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه، تصوف در قرن نخستین اسلامی پی‌ریزی شد و ملت ایران در این مورد در درجه اول قرار دارد. مکتبهای نیشابور، هرات، بلخ، مرو، بخارا، سمرقند، ری و اصفهان و سایر شهرهای ایران بزرگ مرکز فعالیت و جنب و جوش بود. صدها نفر از رجال بزرگ اسلام در این شهرها تربیت شدند و در شرق و غرب عالم تمدن درخشان اسلام را محکم و استوار ساختند.
یکی از موضوعات مهمی که در ایران مخصوصاً خراسان مورد توجه قرار گرفت موضوع علم حدیث بود. در این مورد باید انصاف داد که ایرانیان در تدوین حدیث سهم مؤثری دارند بلکه باید آنان را مؤسس مکتب علم‌الحدیث نامید. گروهی از اهل حدیث مسافرتهای زیادی می‌کردند تا اخبار و روایات را از مشایخ حدیث با گوش خود بشنوند و آنها را در «مسانید» و «صِحاح» خود تدوین کنند. مکتب حدیثی خراسان در جهان آن روز به اندازه‌ای اهمیت یافت که از مصر و آفریقا و حجاز و عراق و شام برای استفاده از مشایخ خراسان سالها در نیشابور، مرو، هرات، بلخ و بخارا اقامت می‌کردند.
کسانی که با کتب حدیث و صحاح و مسانید و حالات مشایخ روایت آشنایی دارند می‌دانند که همه اصحاب ستّهٔ اهل‌سنت و مؤلفین کتب اربعه شیعه ایرانی هستند. شش نفر از آنها، شیخ طوسی، مسلم نیشابوری، ابوعبدالرحمن نسائی، محمدبن اسماعیل بخاری، ابوداود سجستانی، ترمذی و بیهقی، خراسانی هستند و دو نفر شیخ صدوق از قم و ابن‌ماجه از قزوین می‌باشند و غیر از اینها از مشاهیر نیز صدها نفر دیگر ایرانی می‌باشند.
فلاسفه بزرگ اسلام، متکلمین، مورخین، لغت نویسان، شعرای بزرگی که به زبان عربی شعر سروده‌اند، مفسرین عالیقدر، رجال سیاسی و پادشاهان بزرگ و جهانگشایان مسلمان همه از ایران بودند مگر برمکیان، نوبختیان، قشریان، صاعدیان، خاندان سمعانی، خواجه نظام الملک طوسی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، و همچنین ملوک طاهریان، سامانیان،

آل بویه، غزنویان، غوریان، سربداران و دهها خاندان دیگر که در تبلیغ اسلام، نشر تمدن آن کوشش کرده‌اند همه از این آب و خاک نبودند.

از ائمه اربعه تسنن نیز دو نفر ایرانی بوده‌اند که هر دو از خراسان برخاسته‌اند. نخست ابوحنیفه که گروهی وی را اهل کابل و دسته‌ای وی را از اهل «نسا»(درگز) می‌دانند. دوم احمد بن‌حنبل که در مرو خراسان متولد شد و در بغداد نشو و نما یافت.

به‌طور کلی ایرانیان در چند قرن نخست فرهنگ و ادب اسلامی را روی اصول و قواعد پایه‌گذاری کردند و راه را برای آیندگان باز نمودند. این موضوع چون بسیار روشن است از تفصیل خودداری می‌شود.

با طلوع قرن چهارم هجری، طبرستان و گیلان نیز به تصرف مسلمین درآمد و در این قرن مردم ایران استقلال سیاسی به هم رسانیدند و سامانیان رشتۀ علاقۀ خود را با خلافت بغداد قطع کرده، به‌طور استقلال در خراسان و نواحی شرقی ایران سلطنت مستقل داشتند و از نظر فهم و درک مبانی دینی نیز احتیاج به مرکز خلافت نبود.

فعالیت اسلامی ایرانیان در هند

غزنویان نخستین افراد ایرانی هستند که دین مقدس اسلام را از طریق سند به هندوستان بردند. در زمان غزنویها ناحیۀ پنجاب در تصرف آنها بود و لاهور که یکی از شهرهای بزرگ این ناحیه می‌باشد، مرکز حکومت غزنویان قرار گرفت. در زمان این پادشاهان جماعتی از دانشمندان ایرانی به هند رفتند که از جملۀ آنها بیرونی دانشمند و حکیم معروف خراسانی است. اگر چه حملات غزنویان بیشتر جنبۀ قتل و غارت داشت و به حقیقت و تبلیغ اسلام چندان اهمیت نمی‌دادند، لیکن برای شکستن سدهای سیاسی و نظامی در شبه‌قاره بسیار مؤثر بودند و راه را برای آیندگان باز کردند.

غوریان

سلاطین غور اصلاً از غور هرات هستند و نسب آنان به شنسب‌نامی می‌رسد. این شنسب در زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام مسلمان شد و فرمانداری ناحیهٔ غور از طرف آن حضرت به وی تفویض گردید. مورخین می‌نویسند در زمان بنی‌امیه که امیرالمؤمنین را در منابر سب می‌کردند و حکام بنی‌امیه مردم را وادار به این عمل می‌نمودند، مردمان غور زیر بار این عمل نرفتند و حکام غور و غرجستان نسبت به آن جناب اسائهٔ ادب نکردند.

اولین پادشاه مسلمان غوری که به هندوستان لشکر کشید و دهلی را فتح کرد و آنجا را پایتخت قرار داد، سلطان‌محمد سام‌غوری بود. از زمان این سلطان(آغاز قرن هفتم) که دهلی پایتخت اسلامی شد و تا هنگامی که انگلیس بر آن تسلط یافت پایتخت سلاطین مسلمان بود. غوریان در هند مصدر خدمات مهمی شدند و در عصر آنان علما و دانشمندان زیادی از ایران به هند رفتند و در آنجا متوطّن شدند. در حقیقت تبلیغات اسلامی در هند از زمان غوریان شروع گردید و مدارس و مساجد رونق پیدا کرد.

یکی از علمای بزرگ ایران که در این زمان به هند رفت، خواجه‌معین‌الدین چشتی است. وی در هند بسیار خدمت کرده است و شاگردان زیادی دارد که هر کدام پس از وی در آن منطقه ریاست دینی و مذهبی یافتند. مکتب خواجه‌معین‌الدین هنوز پس از گذشتن صدها سال پابرجاست و قبرش در «اجمیر» بسیار مورد احترام و تجلیل است.

تیموریان

ظهیرالدین محمد بابر که از احفاد امیر تیمور بود به هندوستان لشکر کشید و دهلی را مرکز خود قرار داد. پس از وی گروهی از فرزندانش تا مدت چهار قرن بر هندوستان حکومت راندند. روابط تیموریان هند و پادشاهان صفویه بسیار حسنه بود و در این زمان جماعت زیادی از ایران به هند

رفتند. در عصر تیموریان تمام مناصب حکومتی و مذهبی در دست ایرانیان بود. هزاران شاعر، عارف، فقیه، مجتهد از ایران به هندوستان رهسپار شدند و در آنجا به تبلیغات اسلامی پرداختند.

یکی از افراد بزرگی که در زمان جهانگیر در هند مصدر خدمات زیادی شد اعتمادالدوله میرزاغیاث بک است. وی در خراسان زندگی می‌کرد و از طرف شاه‌طهماسب فرمانروای مرو بود. شاه‌طهماسب بر وی خشم گرفت و اموال او را مصادره کرد. او ناگزیر راه هندوستان را پیش گرفت و در آگره به دربار جلال‌الدین اکبر راه یافت. پس از مدتی دخترش نورجهان به زوجیت جهانگیر درآمد و ملکهٔ هندوستان شد.

بانوبگم ممتازمحل که فرزندزادهٔ میرزاغیاث بک است به عقد شاه‌جهان درآمد و ملکهٔ مقتدر هند شد. تاج‌محل که امروز یکی از بناهای مجلل جهان است و شاید به آن خصوصیت در جهان بی‌نظیر باشد، مقبرهٔ همین ممتازمحل ایرانی است. در زمان نورجهان و ممتازمحل که هردو شیعه بودند، گروهی از ایران به هند رفتند و در آنجا خدمات مذهبی انجام دادند.

قطبشاهیان دکن

محمدعلی قطبشاه در همدان متولد شد و در عنفوان جوانی از ایران به هند رفت و در دکن به ملازمت حاکم آن حدود درآمد و چون دارای استعداد بود روز به روز بر عزت و مقام وی افزوده گشت و پس از چندی ملقب به قطب‌الملک شد. او در سال ۹۱۸ هجری رسماً زمامدار منطقهٔ دکن شد. قطبشاه از مریدان شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی بود. هنگامی که شنید شاه‌اسماعیل مذهب شیعه را در ایران رواج داد، وی نیز در منطقهٔ دکن مذهب تشیع را رواج داد و مذهب رسمی اعلام کرد.

قطبشاهیان در دکن در تبلیغ دین اسلام و مذهب تشیع سعی و کوشش کردند و در ایام سلطنت این طبقه جماعتی از ایران برای تبلیغات دینی به ناحیهٔ دکن رفتند. یکی از شخصیتهای بزرگ ایرانی که در این عصر به هند رفت میرمحمد مؤمن استرابادی است. وی یکی از دانشمندان و رجال

عالیقدر است که مدت ۲۵ سال وکیل‌السلطنه بود. او در جمیع علوم متداول از معقول و منقول متبحر و اعلم علمای عصر خود به‌شمار می‌رفت. قطبشاهیان مدت دو قرن بر این منطقه حکومت کردند و تاریخ آنان بسیار مشروح است.

عادلشاهیان بیجاپور

سرسلسلهٔ این خاندان یوسف‌عادلشاه ایرانی است که در ساوه بزرگ شده است. وی در آغاز جوانی از ایران به هندوستان رفت و پس از ورود به هند در خدمت حکام و سلاطین بیجاپور وارد شد و بعد از مدتی سلطنت این ناحیه را در دست گرفت و به یوسف عادلشاه ساوه‌ای معروف بود. عادلشاهیان نیز مذهب تشیع داشتند و در ترویج و تبلیغ امور دینی بسیار کوشش کردند و بسیاری از مناطق مرکزی هندوستان که در دست بت‌پرستان بود، در زمان علی‌عادلشاه به تصرف مسلمین درآمد.

در اردوی عادلشاهیان پیوسته گروهی از علما و دانشمندان ایران و سادات نجف اشرف، کربلای معلّیٰ و مدینهٔ منوره شرکت داشتند و امور دینی را زیر نظر خود می‌گرفتند و بیشتر کارهای سیاسی و حکومتی را نیز ایرانیان در دست داشتند. تاریخ این دسته از ملوک اسلامی هند نیز بسیار مشروح است و در تاریخ اسلامی هند شرح آن آمده است.

نظامشاهیان احمدنگر

سرسلسلهٔ این ملوک یک نفر هندو به نام تیمابهت بود که در عصر سلطان‌احمدشاه بهمنی به دست مسلمانان اسیر شد. سلطان وی را بسیار با هوش و استعداد یافت و به فرزندش محمدشاه بخشید و همراه او به مکتب فرستاد و در اندک‌زمانی خط و سواد فارسی آموخت و ملقب به ملک حسن بحری گردید. سرانجام با تفصیلی که اینک جای ذکر آن نیست به سلطنت رسید و پس از استقرار بر اریکهٔ سلطنت مذهب تشیع را

پذیرفت و در ترویج مذهب جعفری بسیار کوشش کرد.
رجال درباری و حکومتی و شخصیتهای مذهبی مملکت نظامشاهیان نیز اکثر ایرانی بودند و امور سیاسی و مذهبی را اداره می‌کردند. شاه‌طاهر همدانی، معروف به دکنی در عصر این پادشاهان به هندوستان رهسپار شد. شاه‌طاهر که ابتدا از طرفداران شاه‌اسماعیل بود با وی مخالفت کرد و نزدیک بود کشته گردد. وی به‌طور مخفیانه وارد هند شد و در دربار نظامشاهیان بسیار معظّم و محترم زندگی می‌کرد. خدمت شاه‌طاهر در هند بسیار اهمیت دارد؛ علمای زیادی را در موضوعات مختلف اسلامی تربیت کرد و حوزهٔ درسی وی یکی از بزرگترین حوزه‌های علمی هندوستان بود. شاه طاهر بسیار محترم بود و خدمات وی ارزنده. لازم است که دربارهٔ این مرد مجاهد کتاب مستقلی نوشته شود. تاریخ نظامشاهیان نیز مشروح است و خدمات دینی آنان نیازمند به نوشتن یک کتاب قطور می‌باشد.

ملوک نیشابوری اود

در زمان شاه‌سلطان‌حسین صفوی، سیدمحمد نامی از علمای نیشابور به هندوستان رفت و در دهلی اقامت گزید. فرزندان وی در مناصب دولتی درآمدند و کم‌کم اهمیت پیدا کردند. یکی از احفاد سیدمحمد به نام برهان‌الملک فرماندار صوبه‌اود شد. وی بعد از چندی در آنجا استقلال به‌هم رسانید و ارتباط خود را با دهلی قطع کرد. پس از وی فرزندانش در این ناحیه سلطنت می‌کردند.
در زمان پادشاهان نیشابوری جماعت زیادی از نیشابور و مشهد مقدس و سایر شهرهای خراسان به هندوستان رفتند و در شهر لکهنو که مرکز حکومت آنان بود ساکن شدند، و تقریباً تمام رجال مذهبی و سیاسی این دسته از ملوک هند خراسانی بودند. سادات نقوی که نیشابوری هستند، در زمان پادشاهان اود به هند رفته‌اند. مرحوم میرحامدحسین نیشابوری صاحب **عبقات الانوار** در تحت حمایت این پادشاهان فعالیت می‌کرد. راجع به پادشاهان نیشابوری چند کتاب در هند نوشته شده که از جمله

تاریخ شاهیه نیشابوریه است.
غیر از چند طبقه از سلاطین که ذکر شد، طبقات دیگری نیز در بنگاله، بهار، گجرات، برار و پنجاب سلطنت کرده‌اند و هرکدام در منطقهٔ خود در ترویج اسلام کوشش کرده‌اند. تاریخ اسلامی هندوستان بسیار مشروح است و باید هیأتی در این موضوع کار کند. خوشبختانه کتابخانه‌های هند و پاکستان بسیار غنی است و منابع و مآخذ این کار فراوان است.

اسلام در کشمیر

مورخین مسلمان نوشته‌اند که تا سال ۷۱۵ هجری مردم کشمیر متدین به دین اسلام نبودند. در این قرن یک نفر ایرانی که لباس قلندران پوشیده بود وارد کشمیر شد و در این ناحیه شروع به فعالیت کرد. از آنجا که مردم هندوستان و کشمیر به قلندران و درویشان علاقهٔ خاصی دارند دور او را گرفتند و هر روز بر اعتبار او افزوده می‌شد.
در تاریخ فرشته آمده که: نام این شخص شاه‌میرزا بوده است. این‌مرد در زمان سیه‌دیو که حاکم کشمیر بود وارد «سری‌نگر» شد و نوکری این‌راجه را پذیرفت. شاه‌میرزا اندک اندک در این مرد نفوذ کرد و راهی برای خود باز نمود. پس از چندی سیه‌دیو فوت کرد و فرزندش رنجن زمامدار شد و شاه‌میرزا را وزیر و مشاور خود قرار داد. در این‌هنگام میرزا قدرتی به هم زد و فرزندانش ادعای استقلال کردند.
بعد از مدتی این‌راجه نیز فوت کرد و زنش حکومت را به‌دست گرفت. شاه‌میرزا و فرزندانش با وی بنای ناسازگاری گذاشتند.او ناگزیر شد شاه‌میرزا را به شوهری قبول کند و او را در کارهایش دخالت دهد. بعد از این قضیه زن مسلمان شد و شاه میرزا خود را سلطان کشمیر خواند و دستور داد به نام وی خطبه بخوانند و خود را شمس‌الدین خطاب کرد.
این مرد دین اسلام را در کشمیر رواج داد و در تبلیغ و ارشاد مردم کوشید و بعد از مدتی اکثر سکنهٔ کشمیر مسلمان شدند. یکی از کسانی که در کشمیر به اسلام خدمت کرده است، میرسیدعلی همدانی بوده. این مرد بزرگ که از

مفاخر اسلامی است هزارها شاگرد در کشمیر تربیت کرد که هرکدام برای خود استاد شدند. مقام سیدعلی همدانی هنوز در کشمیر محترم است و مردم آنجا را زیارت می‌کنند و در روزهای عاشورا هنگامی که دستجات عزاداران از آنجا عبور می‌کنند پرچمهای خود را به حال احترام فرود می‌آورند.

اسلام در چین

به‌طور تحقیق معلوم نیست که اسلام در چه تاریخی به داخل خاک چین راه یافته است. آنچه مسلم است به‌وسیلهٔ گروهی از بازرگانان خوارزمی و تجار سمرقند و بخارا در قرنهای نخستین اسلامی بدانجا رفته است. در عصر خوارزمشاه و مخصوصاً علاءالدین‌محمد خوارزمشاه که ترکستان و اترا به دست وی افتاد، رفت‌وآمد ایرانیان به خاک چین زیاد گردید. پس از حملهٔ مغول و سلطنت آنها بر ایران، جماعت زیادی از ایران در چین ساکن شدند. چنگیزخان پس از اینکه شهرهای خراسان را خراب کرد، دستور داد ارباب علوم و معارف و اصحاب حرف و صنایع را به چین و مغولستان بردند تا در آنجا مردم چین را دانش بیاموزند و آنها را به هنرهایی که در ایران معمول بود آشنا سازند. مردم ایران علاوه بر هنرهای معمولی، دین و آیین خود را نیز به آنها تعلیم دادند و به این صورت دین مقدس اسلام در چین نیز توسط ایرانیان از طریق ارشاد راه یافت و کلیهٔ کتب دینی مسلمین چین نیز به زبان فارسی تألیف گردیده است.

اسلام در جنوب شرقی آسیا و آفریقای شرقی

دین مقدس اسلام از طریق هندوستان و بنادر خلیج فارس و دریای عمان به کشورهای جنوب شرقی آسیا و آفریقای شرقی و جزایر اقیانوس هند راه پیدا کرد و در مسلمانی این مناطق نیز گروهی بازرگان و دریانورد ایرانی سهم بسیاری دارند. پس از اینکه مغولان بر ایران حمله آوردند و

شهرهای آباد این مرزوبوم را ویران ساختند، گروهی از دانشمندان و بازرگانان از اینجا مهاجرت نمودند؛ آنها که در مشرق ایران بودند به هندوستان مهاجرت کردند، کسانی که در جنوب و مرکز ایران قرار داشتند از طریق دریا این کشور را ترک گفتند.

مردمان جنوب ایران و سواحل خلیج فارس و دریای عمان که با راههای دریایی آشنایی داشتند در اثر حملهٔ مغول و پس از آن تیمور، ناگزیر شدند با سرمایه‌های خود در یکی از نقاط دوردست زندگی کنند، یا در اثر خرابی و از دست دادن سرمایه ناگزیر شدند به کشورهای جنوب آسیا بروند. ایرانیانی که در افریقای شرقی یا اندونزی اقامت کرده‌اند، بیشتر از اهالی فارس بوده‌اند. روی هم رفته دین مقدس اسلام توسط همین مهاجران ممالک مزبور نشر شد و اینان از طریق خطابه و ارشاد مردم را با حقایق اسلامی آشنا ساختند. آثار ایرانیان هم‌اکنون با گذشتن چند قرن در جنوب شرقی آسیا و افریقای شرقی محفوظ است. تحقیق در این موضوع نیازمند به پرداختن یک کتاب می‌باشد.

خدمات اسلامی ایرانیان در مغرب و شمال افریقا

همان‌طور که در آغاز این مقال گفته شد، اهالی خراسان و مشرق ایران با یک قیام مردانه بساط امویان را در هم نوردیدند. عباسیان که بر اریکهٔ خلافت مستقر شدند، به‌طور کلی نژاد عرب را از مناصب حکومتی دور ساختند مگر چند نفر از خواص خود را که در امور دولتی مشارکت دادند. چون دولت آنان از طرف خراسان ظهور کرد، برای همین جهت استانداری اکثر بلاد را به مردمان خراسان واگذار نمودند و در شرق و غرب عالم اسلام آنها را امارت و حکومت دادند.

در زمان مأمون پس از اینکه وی از خراسان به عراق برگشت، گروهی از اشراف و رجال خراسان با وی همراهی کردند. مأمون به هر یک از آنان مناصبی داد و در شهرهایی که مورد نظرش بود به حکومت رسانید. یکی از مناطقی که مورد توجه عباسیان بود و بیم داشتند که از آنجا خطری متوجه

ایشان گردد سرزمینهای مغرب اقصی و شمال افریقا بود، زیرا هنوز حکومت اندلس به دست امویان بود و می‌ترسیدند از آن ناحیه خطری متوجه آنان گردد.

از این رو از عهد مهدی عباسی، حکام مصر و افریقا را از میان مردم خراسان که دشمنان سرسخت بنی‌امیه بودند انتخاب می‌کردند. در این زمان نفوذ خراسانیان و مردمان مشرق ایران در مصر و مناطق افریقای شمالی زیاد شد و حفظ حدود و ثغور اسلامی به دست اینان قرار گرفت و فرمان جنگ و صلح و جهاد با دشمنان اسلام را به عهده گرفتند.

این خاندانهای ایرانی، در مغرب اقصی و جزایر دریای مدیترانه و آسیای صغیر در ترویج و تبلیغ دین مقدس اسلام بسیار کوشش کرده‌اند. ما اینک نام آنها را که از زمان مهدی عباسی تا ظهور فاطمیان در مصر و افریقا حکومت کرده‌اند ذیلاً ذکر می‌کنیم.

حکام خراسانی در مصر و افریقای شمالی

۱. یحیی بن داود نیشابوری.
۲. مسلمة بن یحیی خراسانی.
۳. عباد بن محمد بلخی.
۴. سری بن حکم بلخی.
۵. محمد بن سری بلخی.
۶. عبدالله بن سری بلخی.
۷. عبدالله بن طاهر بوشنجی.
۸. عمیر بادغیسی هروی.
۹. اسحاق بن یحیی سمرقندی.
۱۰. عبدالواحد بوشنجی.
۱۱. عنبسة بن اسحاق هروی.
۱۲. یزید بن عبدالله.
۱۳. مزاحم بن خاقان.

۱۴. احمد بن مزاحم.
۱۵. ارخوز بن اولغ.
۱۶. احمد بن طولون فرغانی.
۱۷. خمارویة بن احمد فرغانی.
۱۸. جیش بن خمارویهٔ فرغانی.
۱۹. هارون بن خمارویهٔ فرغانی.
۲۰. عیسی نوشهری بلخی.
۲۱. شیبان بن احمد فرغانی.
۲۲. محمد بن علی خلنجی.
۲۳. محمد بن طغبج فرغانی.
۲۴. انوجور بن اخشید فرغانی.
۲۵. علی بن اخشید.
۲۶. احمد بن علی‌بن اخشید.
۲۷. شعلهٔ اخشیدی.
۲۸. حسن بن عبیدالله اخشیدی.
۲۹. فاتک اخشیدی، امیر شام.
۳۰. حسین بن احمد بن رستم.

این سی‌نفر که در بالا ذکر شد خراسانی هستند و مدت دویست سال بر مصر، شمال افریقا، مغرب اقصی، سواحل مدیترانه و سایر متصرفات اسلامی در نواحی غرب و کرانه‌های اقیانوس اطلس فرمانروایی داشته‌اند. ترویج شریعت و دفاع از حدود و ثغور و فتوحات در بعضی از نواحی اندلس و اروپا به دست اینان انجام پذیرفت. در زمان این حکام هزاران فقیه، مجتهد، مفسر، محدث، قاضی، امیر، دبیر و سیاستمدار از خراسان و سایر شهرهای ایران به مناطق غربی مهاجرت کردند و مبانی و قواعد اسلامی را در آن سرزمینها محکم ساختند.

در کتب علمی، ادبی و تاریخی اسلامی شمال افریقا و اندلس، نام بسیاری از ایرانیان دیده می‌شود و ما ان‌شاءالله در تاریخ بزرگ خراسان، تمام این مطالب را از منابع مستند که اینک در کتابخانه‌های تونس و مراکش موجود

است و فهرست خطی آنها برای نگارنده رسیده است، به‌طور تفصیل ذکر خواهیم کرد، ان‌شاءالله.»[۱]

عکس العمل‌ها

برای اینکه درجهٔ خلوص و صمیمیت ایرانیان را نسبت به اسلام کشف کنیم، یک وسیلهٔ خوب در دست داریم و آن این است که ببینیم در جریانهای مخالفی که از اوایل قرن دوم هجری در زمینهٔ اصول و مسائل اسلامی رخ داد، ایرانیان چه نـوع عکس‌العملی نشان دادند؛ آیا آنها را تأیید و تقویت کردند یا به مبارزه علیه آنـها برخاستند؟

سه جریان مخالف در آن عصر به چشم می‌خورد:

یکی جریان زندقه و زنادقه است. زنادقه طبقه‌ای بودند که اوایل قرن دوم ظهور کردند و از ریشه با توحید و سایر اصول اسلامی مخالفت می‌ورزیدند و در تخریب مبانی اعتقادی اسلامی سخت می‌کوشیدند.

دیگر جریان عنصرپرستی عربی است که امویان سـلسله‌جنبان آن بـودند و مهمترین اصل اجتماعی اسلامی را عملاً زیر پا گذاشتند.

سوم شیوع لهو و غنا و عیاشی است که آن نیز به‌وسیلهٔ امویان رایج شد و در زمان عباسیان بیشتر توسعه یافت. این سه جریان به ترتیب مربوط بود به اصـول اعتقادی و اصول اجتماعی و اصول اخلاقی و عملی اسلام، و اتفاقاً در هر سه جریان پای ایرانیان در میان است.

---

۱. پایان نوشتهٔ آقای عزیزالله عطاردی.

منابع و مصادر:

۱ . **سنی ملوک‌الارض والانبیاء**، حمزهٔ اصفهانی.

۲. **کامل التواریخ**، ابن‌اثیر جزری.

۳. **تاریخ فرشته**، محمدقاسم فرشته استرآبادی.

۴. **النجوم الزاهرة**، ابن‌تغری بردی.

۵. **ولاة مصر**، کندی.

۶. **شاهیهٔ نیشابوریه**، قاسمعلی همدانی، مخطوط.

۷. **طبقات شاه‌جهانی**، محمد صادق، مخطوط.

مسألهٔ پیدایش زندقه در قرن دوم هجری از جنبه‌های مختلف مورد توجه مورخین اجتماعی قرار گرفته است.

اولاً این کلمه چه کلمه‌ای است و چه ریشه‌ای دارد؟ آیا کلمهٔ «زندیق» معرّب کلمهٔ «زندیک» است یا ریشهٔ دیگر دارد؟ و به هرحال به چه اشخاصی زندیق می‌گفته‌اند؟ آیا مقصود اتباع مانی می‌باشند؟ یا مقصود ایرانیانی هستند که به دین قدیم خویش باقی مانده بودند اعم از زردشتی و مانوی و مزدکی؟ و یا مقصود طبقه‌ای بوده‌اند که منکر ماوراء طبیعت و قهراً منکر همهٔ ادیان بوده‌اند و به مانویت نیز اعتقاد نداشته‌اند؟

قدر مسلّم این است که به همهٔ اینها کلمهٔ زندیق اطلاق شده است. حتی به گروهی از مسلمانان که عملاً لاابالی و اهل فسق و فجور بوده‌اند و متدینین را به باد تمسخر می‌گرفته‌اند و احیاناً از باب دهن‌کجی به زهاد و متدینین، سخنانی به نظم و یا به نثر از آنها صادر شده که توهین به اسلام تلقی شده نیز زندیق گفته شده است.

سابقهٔ زندقه در میان عرب از کی است؟ آیا عرب بعد از اسلام در اثر اختلاط با ملل دیگر خصوصاً ایرانیان، با زندقه آشنا شده یا قبل از اسلام نیز با زندقه آشنا بوده است؟

راجع به معنی و مفهوم اصلی این کلمه، عقیدهٔ محققین این است که در ابتدا فقط در مورد مانویان به کار می‌رفته و بعد در مورد دهریین و یا مجوس و بعد دربارهٔ هر مرتدی به کار رفته است.

از نظر سابقه نیز گفته می‌شود که از قبل از اسلام در میان عرب سابقه داشته است. از کتاب المعارف ابن‌قتیبه و الاعلاق‌النفیسه ابن‌رسته، نقل شده که قریش در جاهلیت به‌وسیلهٔ اعراب حیره کم و بیش با آن آشنا بوده است.

به هرحال گروهی در قرون اولیهٔ اسلامی نام برده می‌شوند که برخی ایرانی و برخی عرب‌اند و متهم به زندقه بوده‌اند از قبیل عبدالکریم بن ابی‌العوجاء، صالح بن عبدالقدوس، ابوشاکر دیصانی، ابن‌الراوندی، بشار بن برد، عبدالله بن مقفع، یونس بن ابی فروة، حماد عجرد، حماد راویة، حماد بن زبرقان، یحیی بن زیاد، مطیع بن ایاس، یزدان بن باذان، یزید بن الفیض، افشین، ابونواس، علی بن الخلیل، ابن مناذر، حسین بن عبدالله بن عبیدالله بن عباس، عبدالله بن معاویة بن عبدالله بن جعفر، داود بن علی، یعقوب بن فضل بن عبدالرحمن مطلبی، ولید بن یزید بن عبدالملک،

ابومسلم خراسانی، برامکه.

بعضی از نامبردگان از قبیل ابن‌ابی‌العوجاء قطعاً به ماوراء ماده و طبیعت معتقد نبوده‌اند. از نظر احادیث شیعه که حاکی از مباحثات و احتجاجاتی است که این مرد با ائمهٔ اطهار و اصحاب ائمه می‌کرده است جای تردید نیست که وی منکر ماوراء ماده و طبیعت بوده است. زندیق‌بودن بعضی از افراد دیگر نیز که نامشان برده شد جای تردید نیست، ولی زندیق‌بودن برخی دیگر از آنان سخت مورد تردید است.

از قرائن به‌دست می‌آید که پیدایش گروهی زندیق به معنی مانوی و دو خدایی و معتقد به دو اصل نور و ظلمت، و یا به معنی دهری و منکر ماوراء طبیعت و ماده دستاویزی برای رجال سیاست و برخی متنفذین دیگر شد که دشمنانشان را با این نام و این بهانه از بین ببرند. لهذا به هیچ‌وجه نمی‌توان اعتماد کرد که همهٔ کسانی که مورد این اتهام واقع شده‌اند واقعاً زندیق بوده‌اند. خصوصاً اینکه در میان متهمان افرادی دیده می‌شوند که به زهد و نیکی و وفاداری به اسلام معروفند؛ برخی از آنها از شیعیان مخلص و مورد عنایت اهل‌البیت می‌باشند و دشمن سرسخت خلفا. بدیهی است که چنین کسانی طبعاً از طرف دستگاه خلافت مورد اتهام قرار می‌گیرند.

برخی صرفاً به خاطر اشتغال به علوم عقلی مورد این اتهام واقع شدند.

ابن‌الندیم در الفهرست ضمن شرح حال ابوزید احمد بن سهل بلخی، می‌گوید: «وی متهم به زندقه بود»، و از یکی از دوستان نزدیکش نقل می‌کند که:

> «این مرد مظلوم بود، مردی بود موحد و خداپرست، من بهتر از دیگران او را می‌شناسم، با هم بزرگ شدیم، علت شهرتش به زندقه اشتغال به منطق بود، ما با هم منطق خواندیم و هیچ‌کدام تمایلی به الحاد نداشتیم.»[1]

احمد امین[2] از الاغانی نقل می‌کند که:

> «حمید بن سعید از چهره‌های نمایان معتزله بود. در برخی از مسائل با ابن ابی‌دواد، قاضی‌القضاة معروف دورهٔ معتصم مخالفت کرد. ابن ابی‌دواد ذهن معتصم را دربارهٔ او خراب کرد که او شعوبی و زندیق است.»

---

۱. **الفهرست**، ص ۲۰۴.

۲. **ضحی‌الاسلام**، ج ۱/ص ۱۶۳.

دربارهٔ ابن‌مناذر نیز از شخصی نقل می‌کند که در مجلس یونس بن ابی‌فروة رسماً او را در ردیف زنادقه معرفی می‌کردند. تصادفاً آن شخص به مسجد می‌رود و می‌بیند ابن‌مناذر تنها در گوشه‌ای مشغول نماز است.

افشین را به زندقه متهم کردند، ولی عقیدهٔ بعضی از مورخین این است که زندقه پاپوشی بود که رقبای سیاسی افشین برای او ساختند.

منصور دوانیقی خلیفهٔ عباسی و سفیان‌بن معاویهٔ مهلبی حاکم بصره، هر کدام به علت خاصی دشمن عبدالله بن مقفع شدند و سفیان با دستور محرمانهٔ منصور او را کشت و بعد گفتند اسلام ابن‌مقفع ظاهری بوده و باطناً زندیق بوده است. ابن‌مقفع مردی دانشمند بوده و کتب مانی را به عربی ترجمه کرده است. از برخی نوشته‌هایش برمی‌آید که نسبت به اسلام وفادار بوده است. بدیهی است که تنها ترجمهٔ کتب مانی و یا شرکت در حلقات زنادقه دلیل زندیق‌بودن نیست.

می‌گویند اصمعی تا برامکه در اوج عزت بودند گرد آنها می‌چرخید و آنان را مدح و ثنا می‌گفت؛ پس از آنکه ستارهٔ اقبال برامکه غروب کرد آنها را هجو کرد و زندیق خواند.

مهدی عباسی قهرمان مبارزه با زنادقه شمرده می‌شود. او بود که عدهٔ زیادی از آنها را کشت و مدعی بود که جدش عباس بن عبدالمطلب در عالم رؤیا دستور ازبین‌بردن آنها را به او داده است. ولی بشار بن برد که در دستگاه مهدی و مورد علاقهٔ او بود، با اینکه به این سمت معروف بود و عمر هشتاد سالهٔ خود را به زندقه گذرانده بود، مورد تعرض واقع نمی‌شد. مهدی کوشش می‌کرد که سخنان بشار را نزد فقیهان توجیه و تأویل کند، تا وقتی که بشار به حریم سیاست وارد شد و در یک رباعی خطاب به بنی‌امیه مهدی را هجو کرد. در این وقت بود که احساسات ضد زندقهٔ مهدی به جوش آمد و فرمان داد او را تازیانه زدند تا هلاک شد.

اکنون ببینیم عکس‌العمل ایرانیان مسلمان در برابر زندقه و زنادقه چه بوده است؟

با آنکه ریشهٔ زندقه در میان اقلیتی از ایرانیان بود، زندقه در محیط ایران رشد نکرد و از طرف خود ایرانیان سخت با آن مبارزه شد، این مبارزه هم از وجههٔ کلامی از طرف متکلمین مسلمان ایرانی پیداست و هم از وجههٔ فقهی و به‌وسیلهٔ فقهای مسلمان ایرانی.

چنانکه می‌دانیم عراق مرکز ایرانیان و فقهای ایرانی بود. فقهای عراق از سایر

فقها[1] عکس‌العمل شدیدتری نسبت به زندقه و زنادقه نشان می‌دادند. ابوحنیفه و اتباعش ایرانی و مقیم عراق بودند، برخلاف شافعی و اتباعش. فتوای شافعی از فتوای حنفیها دربارهٔ زنادقه ملایمتر است. مسأله‌ای است در فقه در باب قبول توبهٔ مرتد؛ برخی از فقها فرقی میان مرتد و زندیق نمی‌گذارند، توبهٔ هر دو را مقبول می‌دانند. شافعی از این دسته است. اما برخی دیگر توبهٔ زندیق را نامقبول می‌شمارند. ابوحنیفه در یکی از دو قولش این رأی را انتخاب کرده است.

می‌گویند اتباع ابوحنیفه که در عراق می‌زیستند با جزم بیشتری از خود ابوحنیفه به عدم قبول توبهٔ زنادقه فتوا می‌دادند و این فتوا به‌عنوان عکس‌العمل شدید ایرانیان نسبت به زنادقه شناخته شده است.

□

اما جریان دوم یعنی تبعیضات نژادی و تفاخرات قومی که بر ضد اصل مسلّم مساوات اسلامی بود، این انحراف به‌وسیلهٔ اعراب به‌وجود آمد. سیاست امویها بر اصل تفوق عرب بر غیرعرب پایه‌گذاری شد. معاویه به‌صورت بخشنامه به همهٔ عمّال خویش اطلاع داد که برای عرب حق تقدم قائل شوند.

این عمل ضربهٔ مهلکی بر پیکر اسلام وارد کرد. منشأ اصلی تجزیه‌شدن حکومت اسلامی به‌صورت حکومتهای کوچک، همین کار بود. بدیهی است که هیچ ملتی حاضر نیست تفوق و قیمومت ملت دیگر را بپذیرد. ایرانیان اسلام را پذیرفته بودند نه عرب را. اسلام از آن جهت مقبول همهٔ ملتها بود که علاوه بر سایر مزایایش رنگ قومی و نژادی نداشت، جهانی و انسانی بود. ایرانیان و همچنین سایر مسلمانان غیرعرب به هیچ‌وجه حاضر نبودند سیادت عرب را بپذیرند.

عکس‌العمل ابتدایی که ایرانیان در مقابل این تبعیضات نشان دادند بسیار منطقی و انسانی بود. آنها عرب را به کتاب خدا دعوت کردند. گفتهٔ رسول خدا راست آمد که فرمود: «به خدا قسم آخر کار، عجم شما را به دین اسلام و کتاب خدا دعوت خواهد

---

۱. مقصود فقهای اهل تسنن است. فقهای شیعه نیز عکس‌العمل‌شان شدید بود. شیخ‌الطائفه شیخ ابوجعفر طوسی در جلد دوم کتاب **الخلاف**، «کتاب المرتد» این مسأله را عنوان می‌کند و میان زندیق و مرتد فرق می‌گذارد. وجه فرق را این جهت ذکر می‌کند که مرتد متظاهر به خلاف اسلام است و توبه می‌تواند برای او رجوع به اسلام تلقی شود، اما زنادقه با آنکه در باطن کافر و منکرند همواره متظاهر به اسلام‌اند؛ اظهار توبهٔ آنها نمی‌تواند رجوع از این دوچهرگی تلقی شود.

کرد آنچنانکه در اول کار آنها را به کتاب خدا دعوت کردید»[۱]. در قیامهایی که در صدر اسلام از طرف مسلمانان ایرانی صورت گرفت، سخن از تساوی انسانهاست نه فضیلت عجم بر عرب.

نهضت سیاه‌جامگان خراسان علیه مظالم و تبعیضات اموی به نام اسلام و عدل اسلامی آغاز گشت نه به نام دیگر. داعیان و نقیبان عباسیان که مخفیانه به دعوت می‌پرداختند دم از عدل اسلامی می‌زدند و مردم را به «الرضیٰ من آل محمد» می‌خواندند. رایتی که برای مردم خراسان از طرف صاحب دعوت ـ که نامش مخفی نگه داشته می‌شد ـ رسید سیاه بود و آیهٔ مبارکهٔ: «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِموا وَ اِنَّ اللّهَ عَلیٰ نَصْرِهِمْ لَقَدیرٌ»[۲] بر آن ثبت بود.

در آغاز نهضت، نه نام آل‌عباس در میان بود و نه نام ابومسلم و نه نام قومیت ایرانی و نه نام دیگر؛ تنها نام اسلام و قرآن و اهل‌بیت و عدل و مساوات اسلامی مطرح بود و هیچ شعاری در بین نبود جز شعارهای مقدس اسلامی. ابومسلم بعدها از طرف ابراهیم امام معرفی شد. در یکی از سفرها که داعیان عباسی مخفیانه به مکه آمدند و با ابراهیم امام ملاقات کردند، او ابومسلم را که هیچ معلوم نیست کی است، اهل کجاست، عرب است یا ایرانی، معرفی کرد و چون ابومسلم در خراسان ظهور کرد به نام ابومسلم خراسانی معروف شد!

برخی تاریخ‌نویسان ایرانی اخیراً کوشش دارند که همهٔ موفقیتهای قیام سیاه‌جامگان را مرهون شخصیت ابومسلم معرفی کنند. شک نیست که ابومسلم سردار لایقی بوده است، ولی آن چیزی که زمینه را فراهم کرد چیز دیگر بود. گویند ابومسلم در مجلس منصور آنگاه که مورد عتاب قرار گرفت، از خدمات خویش در راه استقرار خلافت عباسی سخن راند و کوشش کرد با یادآوری خدمات خود منصور را رام کند. منصور پاسخ داد که اگر کنیزی بر این امر دعوت می‌کرد موفق می‌شد، و اگر تو به نیروی خودت می‌خواستی قیام کنی از عهدهٔ یک نفر هم برنمی‌آمدی.

هر چند در بیان منصور اندکی مبالغه است، اما حقیقت است و به همین دلیل

---

۱. **سفینة البحار**، مادهٔ «ولی»، رجوع شود به صفحهٔ ۱۲۹ این کتاب.

۲. حج/۳۹.

منصور توانست ابومسلم را در اوج عزت و قدرتش بکشد و آب هم از آب تکان نخورد.

عباسیان با تحریک احساسات اسلامی ایرانیان قیام را رهبری کردند و آنجا هم که با قرائت آیهٔ: «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِموا» مظالم امویان را بر می‌شمردند، بیشتر از مظلومیت آل‌محمد سخن می‌گفتند تا مظلومیتهای خود ایرانیان.

در سال ۱۲۹، روز عید فطر که سیاه‌جامگان علناً در بلاد ماوراءالنهر قیام کردند، قیام خویش را ضمن خطبهٔ نماز عید اعلام کردند و نماز عید را مردی به نام سلیمان‌بن‌کثیر که خود عرب است و ظاهراً از دعات عباسیان است خواند. شعار این قوم که هدف آنها را مشخص می‌کرد آیهٔ کریمهٔ: «یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَاُنْثیٰ وَجَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ»[1] بود، و به مناسبت کلمهٔ «شعوباً» که در این آیهٔ کریمه آمده است و بنا به گفتهٔ مفسرین اشاره به مردمی است که اجتماعاتشان رنگ قبیله‌ای ندارد، ایرانیان که طرفدار تسویه و مخالف تبعیض بودند «شعوبیه» نامیده شدند.

این نوع عکس‌العمل در مقابل آن انحراف عربی، صددرصد اسلامی و نشانهٔ صمیمیت ایرانیان نسبت به اسلام بود. اگر ایرانیان نسبت به اسلام صمیمیت نمی‌داشتند کافی بود که آنها هم مانند اعراب بر ملیت و قومیت خویش و تاریخ خویش تکیه کنند و در این جهت مسلّماً گوی سبقت را می‌ربودند، زیرا افتخارات نژادی ایرانیان بسی بیشتر از اعراب بود. اما این کار را نکردند و از عرب به اسلام پناه بردند نه به چیز دیگر.

البته نهضت شعوبیگری تدریجاً یک مسیر انحرافی پیدا کرد، در مسیری افتاد که نهضت قومیت عربی افتاده بود؛ یعنی در مسیر تفاخرات قومی و نژادی و تفوق نژاد ایرانی بر سایر نژادها خصوصاً بر نژاد عرب افتاد و احیاناً از حدود نژادپرستی تجاوز کرد و تا زندقه کشیده شد.

ولی همینکه شعوبیگری به این مرحله رسید، تودهٔ مردم ایران و علمای باتقوای ایرانی شعوبیگری را سخت محکوم کردند و از آن تبری جستند؛ یعنی بار دیگر با یک عکس‌العمل اسلامی از طرف ایرانیان در مقابل یک انحراف که از میان

---

۱. حجرات/۱۳.

خودشان برخاسته و رشد کرده بود مواجه می‌شویم. علت شکست شعوبیگری هم همین بود. اگر ایرانیان مسیر اولی را حفظ می‌کردند، خدمت بزرگی به جهان اسلام عموماً و خودشان خصوصاً می‌کردند.

برخی از ایرانیان آنچنان از این نوع شعوبیگری ناراحت و متأسف بودند و آن را خطری برای اسلام تلقی می‌کردند که علیرغم نژاد و قومیت خودشان، له اعراب تعصب می‌ورزیدند، و این یکی از شگفتیهای تاریخ و از نشانه‌های نفوذ عمیق اسلام در روح ایرانی است.

زمخشری صاحب کتاب کشّاف از اکابر علمای ایران و از نوابغ روزگار است. وی اصلاً اهل خوارزم خراسان است و به مناسبت اینکه عمر خویش را در مجاورت بیت‌الله گذراند و مجاور کعبه بود لقب «جارالله» یافت. این مرد مقدمهٔ کتاب المفصّل خویش را که در نحو و صرف است چنین آغاز می‌کند:

> الله احمد علی ان جعلنی من علماء العربیة و جبلنی علی‌الغضب للعرب و العصبیة، وابی لی ان اتفرد عن صمیم انصارهم و امتاز، و انضوی الی لفیف‌الشعوبیة و انحاز، و عصمنی من مذهبهم الذی لم‌یجد علیهم الّا الرشق بالسنة اللاعنین و المشق باسنةالطاعنین.
>
> تنها خدای را سپاس می‌گزارم که مرا از دانشمندان فن ادب عربی قرار داد و در سرشت من طرفداری از عرب را به ودیعت نهاد، به لطف خودش نخواست که من از یاران جدی آنها جدا و برکنار بمانم و در دام شعوبیه گرفتار آیم. مرا حفظ کرد از مذهب شعوبیه که سودی به آنها نبخشید جز تیرباران شدن با زبان لعنت‌کنندگان و پاره‌پاره شدن با نیزهٔ طعن‌زنندگان.

از جملهٔ اخیر زمخشری معلوم می‌شود که شعوبیگری از نظر تودهٔ ایرانی، آن اندازه محکوم و مردود بوده است که نصیب طرفدارش جز لعنت و نفرین و ملامت نبوده است.

ثعالبی نیشابوری صاحب کتاب یتیمةالدهر، متوفّیٰ در سال ۴۲۹ هجری قمری که او نیز از اکابر و مفاخر علمای مسلمان ایران است، مانند زمخشری بلکه بیشتر و به حد افراط در مقدمهٔ کتاب سرّ الادب فی‌مجاری‌کلام‌العرب علیه شعوبیه و به نفع اعراب شعار می‌دهد و مانند یک عرب متعصب از فضیلت و تقدم عرب بر غیرعرب دم می‌زند.

پس از حمد و ثنای الهی و درود بر پیامبر گرامی، چنین می‌گوید:

«هر کس خدا را دوست بدارد پیامبرش محمد مصطفی(ص) را نیز دوست می‌دارد، و هر کس که پیامبر را دوست بدارد عرب را دوست می‌دارد، و هر که عرب را دوست بدارد زبان عربی را که بهترین کتابها بر بهترین انسانها به آن زبان نازل شده است دوست می‌دارد، و هر که زبان عربی را دوست بدارد به آن اهتمام می‌ورزد. هر کس که خداوند او را به اسلام هدایت کند معتقد می‌شود که محمد(ص) بهترین پیامبران، اسلام بهترین طریقه‌ها و عرب بهترین ملتها و زبان عربی بهترین زبانهاست.»

نظر ثعالبی دربارهٔ اینکه «عرب بهترین ملتهاست» نظر نادرستی است. هیچ ملازمه‌ای نیست میان اینکه کسی به اسلام ایمان داشته باشد و میان اینکه معتقد شود عرب بهترین قوم است. برعکس، این طرز تفکر بر ضد ایمان به اسلام است. ملازمه از آن طرف است؛ یعنی ملازمه است میان ایمان به اسلام و ایمان به اینکه هیچ قومی از قوم دیگر به موجب قومیت برتر نیست. برتری به حکم صریح قرآن یا به علم است:

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمونَ وَ الَّذينَ لايَعْلَمونَ»[1]

و یا به تقوا است:

«اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقيكُمْ»[2]

و یا به عمل و مجاهدت است:

«فَضَّلَ اللهُ الْـمُجاهِدينَ عَلَى الْقاعِدينَ اَجْراً عَظيماً»[3].

علاقه به زبان عربی نیز ـ برخلاف ادعای ثعالبی و صغرا و کبرایی که ترتیب داده است ـ مولود علاقه به قوم عرب نیست، بلکه مستقیماً مولود علاقه به قرآن کریم و رسول اکرم است. ولی این مسیر انحرافی که برای امثال ثعالبی پیدا شده است عکس‌العمل افراطهای شعوبیه است.

ابوعبیده معمر بن‌مثنی که از متکلمین معروف قرن دوم است و ایرانی است نیز تعصب عربی دارد و عجم را تحقیر می‌کند. کتابی از او یاد می‌شود به نام مقاتل فرسان

۱. زمر/۹.
۲. حجرات/۱۳ .
۳. نساء/۹۵.

العرب.

از آن طرف، مسعودی مورخ معروف عرب، صاحب کتاب مروج الذهب و کتاب التنبیه‌والاشراف که از نوادگان عبدالله بن مسعود(صحابی بزرگوار معروف) است و در نیمهٔ اول قرن چهارم وفات یافته است، به معارضه با ابوعبیده برمی‌خیزد و کتابی به نام مقاتل فرسان العجم تألیف می‌کند. مسعودی در کتاب التنبیه‌والاشراف[1] در ذکر ملوک ساسانی می‌گوید:

«بیست‌وچهارم شهر براز است که چهل روز سلطنت کرد، و ما داستان او و علت کشته‌شدنش و کشته‌شدن غیر او از شجاعان و دلاوران ایرانی را از کسانی که فضیلت و شجاعت و تاریخچه‌های پرافتخارشان مورد اتفاق است در کتاب خویش به نام **مقاتل فرسان العجم** که بر ضد کتاب **مقاتل فرسان العرب** ابوعبیده معمر بن مثنی تألیف کرده‌ایم، نوشته‌ایم.»

مسعودی عرب مسلمان به حکم اینکه می‌بیند بی‌انصافی له اعراب و علیه ایرانیان صورت گرفته است، به نفع ایرانیان کتاب تألیف می‌کند. این نیز از شگفتیهای اسلام است.

فعلاً هدف ما تحقیق کامل دربارهٔ ماهیت شعوبیگری و عکس‌العملهای موافق و مخالفی که به‌وجود آورد و در نهایت امر منقرض شد نیست؛ این کار وقت و فرصت بیشتری می‌خواهد. هدف ما این است که شعوبیگری در ابتدا یک نهضت و عکس‌العمل مقدسی بود از طرف ایرانیان علیه تبعیضات نژادی عربی. بعد که خودش به‌واسطهٔ یک اقلیت معدودی از ایرانیان از مسیر اصلی منحرف شد و رنگ تعصب قومی به خود گرفت و احیاناً رنگ زندقه و ضداسلامی یافت، از طرف تودهٔ مردم ایران و علمای متقی ایرانی محکوم و مردود شناخته شد و در حدود هزار سال پیش دنباله‌اش بریده شد. گرچه امروز پس از هزار سال، استعمار می‌خواهد این مرده هزار ساله را زنده کند ولی هرگز موفق نخواهد شد.

□

جریان سوم ضداسلامی صدر اول که ایرانیان بیش از سایر اقوام دیگر عکس‌العمل مخالف نشان دادند، شیوع فراوان لهو و غنا و عیاشی بود.

---

۱. ص ۴۹.

غنا و موسیقی در ایران سابقهٔ طولانی دارد؛ مردم این مرز و بوم با آن مأنوس بودند. در کتاب تاریخ ایران[۱]، مشیرالدوله می‌نویسد:

«بهرام گور از هند دوازده هزار رامشگر آورد.»

فجرالاسلام از تاریخ حمزهٔ اصفهانی نقل می‌کند که:

«بهرام دستور داد مردم نصف روز کار کنند و نیمی دیگر را به عیش و عشرت بگذرانند، باده بنوشند و نوای موسیقی بنوازند. از این‌رو مقام آوازه‌خوانان اوج یافت. روزی بر گروهی عبور کرد که می‌نوشیدند ولی نمی‌نیوشیدند. پرسید: کو آوازه‌خوان؟ جواب دادند: می‌خواستیم از وجودشان استفاده کنیم، اما هزینه‌شان به‌واسطهٔ کمیابی زیاد است. بهرام نامه‌ای به پادشاه هند نوشت و رامشگر خواست. دوازده هزار رامشگر از هند آمدند و بهرام آنها را به شهرهای ایران تقسیم نمود.»

عرب با موسیقی و غنا جز به‌صورت بسیط و ساده‌اش آشنا نبود؛ پس از امتزاج با ایرانیان، لهو و غنا بسرعت انتشار یافت. عجب این است که سرزمین حجاز از خود سرزمینهای عراق و شام که مرکز اصلی این صنعت بود جلو افتاد. حجاز از نیمهٔ دوم قرن اول هجری، هم مرکز فقه و حدیث بود و هم مرکز لهو و موسیقی. امرا و حکام و متمکنین اموی سخت از لهویات ترویج می‌کردند و به آنها سرگرم بودند. برعکس، ائمهٔ اهل‌البیت علیهم‌السلام شدیداً مخالفت کردند که در فقه و حدیث شیعه منعکس است.

از ائمهٔ اطهار که بگذریم، اگر مطلب را در سطح عامهٔ مردم بررسی کنیم می‌بینیم تودهٔ مسلمان ایرانی و همچنین علمای ایرانی‌نژاد با آنهمه سوابق ملی در این کار، بیش از تودهٔ عرب و علمای عربی‌نژاد عکس‌العمل مخالف نشان دادند.

دربارهٔ مالک بن‌انس، امام معروف اهل سنت که نژاد عرب دارد، نوشته‌اند که در آغاز کار می‌خواست رشتهٔ موسیقی را تعقیب کند. مادرش او را منع کرد و گفت: چون چهره و قیافه‌ای زیبا نداری بهتر است رشتهٔ فقه را دنبال کنی. همین کار را کرد[۲].

---

۱. ص ۲۰۱.

۲. **فجرالاسلام**، ص ۱۷۷ .

احمد امین پس از اینکه می‌نویسد: حجاز، هم مرکز فقه و حدیث بود و هم مرکز لهو و غنا، و می‌گوید: طبیعی است که مرکز فقه و حدیث باشد اما چطور شد که مرکز لهو و غنا شد؟ می‌گوید:

«شاید علت این جریان، خوش‌طبعی و رقت احساسات اهل حجاز بوده است. حتی فقهای حجاز[۱] در این مسأله از فقهای عراق آسانگیرتر بودند. ما قبلاً گفته‌ایم که در عراق همهٔ تشددها و تعصبها و سختگیریهای مسائل دینی مولود ایرانیان بود؛ آنان بودند که نسبت به حریم دین حساسیت بیشتری نشان می‌دادند.»

آنگاه داستان ذیل را از کتاب اغانی ابوالفرج اصفهانی نقل می‌کند:

«عبیدالله بن عمر عمری گفت: به سفر حج رفته بودم. زنی زیبا دیدم که برخلاف دستور اسلام، در حال احرام لودگی می‌کرد و سخنان زشت بر زبان می‌آورد. من نزدیک شدم و گفتم: کنیز خدا! آیا فراموش کرده‌ای که به حج آمده‌ای؟ از خدا نمی‌ترسی که در حال احرام چنین سخنان زشت به زبان می‌آوری؟ زن نقاب از چهرهٔ زیبای خویش که خورشید را به سخره می‌گرفت برافکند، آنگاه گفت: عموی عزیزم! درست تماشا کن و ببین من از کسانی هستم که مصداق گفتهٔ شاعرم:

من‌اللاء لم یحججن یبغین حسبة ولکن لیقتلن البریء المغفّلا

یعنی از آن زنان است که به خاطر خدا به حج نیامده‌اند، بلکه آمده‌اند بی‌گناهان و بی‌خبران را بکشند.

عبیدالله که خود از فقها و عبّاد به‌شمار می‌رفت و نسب به عمر بن الخطاب می‌برد گفت: اما من در این سفر دعا می‌کنم که خداوند چهره بدین زیبایی را معذب نسازد.

این خبر برای سعید بن مسیب، از فقهای مدینه نقل شد. وی گفت: به خدا قسم اگر این زن با یکی از اهل عراق مواجه شده بود اینچنین جواب نمی‌داد، در پاسخش می‌گفت: دورشو، خداوند تو را زشت گرداند. اما چه

---

۱. البته فقهای سنی، اما فقهای شیعه به تبع اهل بیت(علیهم‌السلام) چنانکه گفتیم سخت مخالفت می‌کردند.

باید کرد، خوش‌طبعی مردم حجاز است.»[1]

و هم از اغانی نقل می‌کند که:

«ابن جریح، یکی دیگر از فقهای مدینه نشسته بود و گروهی که در آن میان عبدالله بن مبارک و جماعتی از عراقیها بودند، نزدش نشسته بودند و او سخن می‌گفت. در این بین یکی از مغنیان رسید. ابن‌جریح از او خواست که برایش تغنی کند. او عذر آورد. ابن جریح اصرار کرد. مقداری تغنی کرد، اما احساس کرد که مستمعین را ناخوش آمد؛ کوتاه کرد و گفت: اگر نبود حضور این گرانجانان، بیشتر می‌ماندم و تو را به طرب می‌آوردم. ابن جریح رو کرد به حضار و گفت: مثل اینکه شما کار مرا زشت دانستید. عبدالله بن مبارک که از فقهای ایرانی‌نژاد است گفت: آری، ما در عراق با اینها مخالفیم...»[2]

آنچه تأمل را برمی‌انگیزد این است که اولاً ایرانیان اهل فن غنا و موسیقی بودند و در آن کار سابقهٔ زیادی داشتند و عادتاً آنها می‌بایست از نظر شرعی دنبال توجیه و تأویلی بروند و لااقل تسامح به خرج دهند. ثانیاً شیوع لهو و غنا در حجاز به‌وسیلهٔ ایرانیان صورت گرفت؛ مغنیان معروف آن عصر بیشتر ایرانی بوده‌اند؛ در عین حال در جو مذهبی آن‌روز، ایرانیان بیش از سایر ملتها تورّع و پرهیزکاری نشان داده‌اند.

همچنانکه اشاره کردیم، محل بحث جوّ و محیط مذهبی است، اما محیطهای غیرمذهبی مانند دربار هارون و دستگاه برامکه شکل دیگر بود.

□

نشر و تبلیغ اسلام

مسألهٔ انتشار اسلام در جهان و کیفیت و علل آن، خود مسأله‌ای مهم و قابل توجه است. بدیهی است که فطری و منطقی بودن این دین و هماهنگی آن با نوامیس زندگی عامل اساسی انتشار آن است.

---

۱ و ۲ . **فجرالاسلام**، ص۱۷۸ .

مبلغان مسیحی جنگهای صدر اسلام را دستاویز قرار داده، عامل نشر و توسعهٔ اسلام را زور و جبر معرفی می‌کنند. اگر در جوهر یک دعوت دینی قدرت اقناع وجدانها وجود نداشته باشد محال است که زور و جبر بتواند در مردم ایمان و علاقه و شور و احساسات به‌وجود آورد. آری در صدر اسلام جنگهایی صورت گرفت و اسلام به حکم اینکه دینی است اجتماعی و تنها مسؤولیت سعادت فردی بشر را برعهده نگرفته است بلکه مسؤولیت سعادت جمعی بشر را نیز تعهد کرده است، بعلاوه تفکیک سعادت فردی از سعادت جمعی و اصل «کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا وابگذار» را نادرست می‌داند، قانون جهاد را جزء دین قرار داد و عملی کرد، اما باید دید هدف اسلام از جهاد چیست و مسلمین صدر اول با چه طبقه‌ای جنگیدند؟ آن جنگها قدرت را از چه طبقه‌ای گرفت و چه طبقه‌ای را آزاد کرد؟

گذشته از همهٔ اینها، مجاهدین اسلام به چه مناطقی رفتند؟ و چه مناطق مسلمان‌نشین امروز هست که جنگ و جهادی در آنجا صورت نگرفته، و اکثر سرزمینهای اسلامی و همچنین سرزمینهایی که مسلمین به‌صورت اقلیت در آنجا زندگی می‌کنند، پای سربازان اسلامی به آنجا نرسیده است.

نشر و توسعهٔ اسلام به‌طور طبیعی و عادی صورت گرفته است. در بخش اول کتاب دربارهٔ خود ایران شرح دادیم که چگونه ایرانیان تدریجاً (خصوصاً در دورهٔ افول سیادت سیاسی اعراب) اسلام را پذیرفتند و زردشتیگری در قرونی از اسلام شکست قطعی خورد که ایران استقلال سیاسی خویش را بازیافته بود و هیچ نیرویی نمی‌توانست ایران را مجبور به ترک دین خود کند.

مسألهٔ مهم در نشر دعوت اسلامی که اسلام را از مسیحیت و مانویت و سایر دعوتهایی که انتشار وسیع یا سریع داشته‌اند ممتاز می‌کند، این است که عوامل تبلیغ اسلام تودهٔ مردم بوده‌اند نه یک دستگاه طویل و عریض تبلیغاتی. توده‌های مردم صرفاً تحت تأثیر انگیزه‌های وجدانی بدون آنکه بخواهند وظیفه‌ای را که از طرف یک سازمان روحانی یا غیر روحانی به آنها محول شده انجام دهند، به نشر و تبلیغ اسلام پرداخته‌اند، و این جهت است که ارزش فوق‌العاده‌ای به انتشار اسلام می‌دهد. در این جهت اسلام بی‌رقیب است.

ما نمی‌توانیم در اینجا یک‌یک سرزمینهای اسلامی را مطرح کنیم و کیفیت و

عوامل نشر اسلام را بررسی نماییم. این کار اولاً از هدف این کتاب بیرون است، ثانیاً وقت و فرصت و تتبع بیشتری می‌خواهد. ما در اینجا نقش ایرانیان را که نقش عمده است، در نشر و تبلیغ اسلام بررسی می‌کنیم و همین می‌تواند نمونهٔ خوبی از کیفیت نشر اسلام در جهان باشد.

امروز طبق آمار و بررسیهای مستند اخیر، جمعیت مسلمین در حدود نهصد میلیون تخمین زده می‌شود و جمعیت ایران در حدود سی‌وپنج میلیون است[1]. همین مردمی که خودشان در حال حاضر کمتر از چهل‌میلیون نفرند، در اسلامِ نیمی از مسلمانان جهان سهم مهمی دارند؛ یعنی لااقل یکی از مبادی و مقدمات اسلام آنها دعوتها و تبلیغاتی است که از ایران برخاسته است.

نزدیک یک‌سوم مسلمانان جهان در اندونزی و پاکستان و هندوستان زندگی می‌کنند. چگونه شد که مردم این سرزمینها مسلمان شدند؟ آیا ایرانیان در اسلام این مناطق سهمی داشته‌اند؟ از اندونزی آغاز می‌کنیم:

در کتاب رستاخیز اندونزی، فصل مربوط به «دین در اندونزی» می‌نویسد:

«طلوع و نفوذ مذهب اسلام نیز به همان طریقی که برای سایر مذاهب (هندو، بودایی) بیان شد صورت گرفت. منتها این‌بار به‌وسیلهٔ دو تاجر عرب ایرانی‌نژاد به نام عبدالله عریف و برهان‌الدین، شاگرد وی، که از بازرگانان مقیم کجرات(واقع در جنوب غربی هندوستان) بودند. بازرگانان مزبور که به جنوب شرقی آسیا رفت‌وآمد می‌کردند، معارف و فرهنگ برجستهٔ اسلامی را در منطقهٔ عمل خود منتشر و توسعه دادند.»[2]

ایضاً می‌نویسد:

«فعالیتهای علنی مسلمین در سوماترا که دامنهٔ فعالیت آن به جاوه و کالیمنتان کشیده شده بود منجر به اختلافات شدید بین مردم مسلمان و حکومت مذهبی بوداییها در قرون ۱۳ و ۱۴ میلادی شد[3] که بالأخره منجر به سقوط امپراطوری «موچوپاهیت» گردید و اندونزی برای مدت یک قرن مرکز تبلیغات اسلامی در جنوب‌شرقی آسیا شناخته شد، و این بیشتر

۱. [آمار داده شده مربوط به زمان نگارش کتاب است.]

۲. **رستاخیز اندونزی**، ص ۳۰.

۳. از قرن هفتم تا قرن ۱۴ میلادی، اکثریت مردم اندونزی بودایی بودند و حکومتشان حکومت مذهبی بودایی بود.

به‌واسطهٔ اصول اخلاقی و روحانی دین اسلام بود که بر پایهٔ محبت و امانت و عدالت و اخوت و برابری و مساوات و سایر ملکات فاضله استوار بود، و این خصایص موافق طبع و قبول مردم بومی و عادات نیاکان آنان بود. لذا مردم اندونزی پس از صدها سال پیروی از دین بودا، در اندک‌زمانی از دین جدید استقبال نمودند... با پیشرفت اسلام، مذاهب و فرهنگ برهمایی به مناطق کوهستانی و دهات دورافتادهٔ مشرق جاوه عقب‌رانده شد. در این قبیل اماکن هم عقاید بودایی و شیوایی و معتقدات قدیمی اهالی بومی اندونزی بیش از پیش با هم ممزوج و ترکیب گردید، ولی مذهب اسلام همچنان در پیشرفت بود و هر کجا عرضه می‌شد سایر مذاهب را تحت‌الشعاع خود قرار می‌داد.»[1]

در همان کتاب می‌نویسد که دکتر سوکارنو در نطق خود گفت:

«شرافت، صداقت، برابری، درستی؛ این است آنچه اسلام برای مردم اندونزی به ارمغان آورد.»[2]

در کتاب اسلام، صراط مستقیم که به قلم جمعی از دانشمندان کشورهای مختلف اسلامی تألیف یافته و مجموعاً به فارسی ترجمه شده است، مقالهٔ «اسلام در اندونزی» به قلم «ب ـ ا ـ حسین جاجاونینگرات» استاد علوم اسلامی دانشکدهٔ ادبیات اندونزی چنین می‌نویسد:

«قدیمی‌ترین سند تاریخی موجود که در آن ذکری از رواج اسلام در اندونزی شده است همانا خاطرات و شرح سفرهای مارکوپولو است که بعد از سالها خدمت در دربار قوبلای‌قاآن در چین موقع مراجعت به ونیز به سال ۶۹۲ هجری در ناحیهٔ پارلاک، ساحل شمالی سوماترا توقف و مشاهده کرد که مردم آن نواحی در اثر تبلیغ سوداگران ساراسین به اسلام گرویده‌اند...

ابن‌بطوطه متوفّای ۷۷۹ هجری جهانگرد معروف مراکشی در سال ۷۴۶ هجری موقع مسافرت به چین از سامودرا دیدن نمود و در آن هنگام سلطان

---

۱. همان، ص۳۱و۳۲.

۲. همان، ص۲۸ .

ملک‌ظهیر، نوهٔ ملک‌صالح پادشاه آن ناحیه بود. وی می‌گوید از استقرار دین اسلام در آن زمان تقریباً یک قرن می‌گذشت، و از تواضع و زهد و دینداری سلطان که مانند مردم آنجا پیرو مذهب شافعی بود مطالبی در سفرنامهٔ پرارج خود نوشته است. ملک‌ظهیر مجالس بحث و جدال دربارهٔ مطالب دینی و قرائت قرآن با حضور علما و متکلمین ترتیب داده بود و پیاده به نماز جمعه می‌رفت و گاه‌بیگاه با کفار نواحی داخلی می‌جنگید.»

در مقالهٔ نامبرده سپس دربارهٔ نه نفر که به مقدسین نه‌گانه معروفند و اسلام را در اندونزی ترویج کردند سخن می‌راند. آنگاه می‌گوید یکی از آنها به نام «سه‌سیتی جنار» عقاید صوفیانه‌ای نظیر عقاید حلاج داشته و مورد انکار دیگران بوده است، و سپس اینچنین به سخن خود ادامه می‌دهد:

«اگر چه عقاید سه‌سیتی با عقاید حلاج ایرانی کاملاً شباهت دارد، ولی این امر دلیل نمی‌شود که اسلام از طریق ایران به جاوه آمده باشد. اما به‌طور مسلّم می‌توان گفت اسلامی که در جاوه رواج دارد از ایران به هند غربی و سپس به سوماترا آمده است. برای تأیید مطلب فوق مثال دیگری نیز می‌توان آورد، از این قرار که روز دهم ماه محرم، شیعیان به‌خاطر روز شهادت حسین بن علی(علیهماالسلام) عزاداری می‌کنند و مجالس سوگواری ترتیب می‌دهند. در اندونزی نیز غذایی تهیه می‌کنند به نام «بوبودسورا» که شاید از لغت عاشورای ایرانی که همانا دهم ماه محرم می‌باشد گرفته‌اند. در جاوه نیز محرم را سورا نامند. نفوذ بارز شیعه را در ناحیهٔ اتجه واقع در شمال سوماترا می‌توان مشاهده کرد و در آنجا محرم را ماه حسن‌حسین می‌گویند... از دلایل دیگری که در اثبات نفوذ اسلام از راه ایران به اندونزی می‌توان ذکر کرد، این است که در اندونزی هنگام آموختن طرز صحیح قرائت قرآن، برای نشان‌دادن حروف مصوّت الفبای عربی اصطلاحات فارسی به کار می‌برند نه عربی. نشانه‌های دیگری نیز از تأثیر فرهنگ ایرانی در ضمن مطالعات آثار اندونزی می‌توان یافت.»[1]

آقای پروفسور اسماعیل یعقوب، رئیس دانشگاه سورابایای اندونزی که در

---

۱. **اسلام صراط مستقیم**، ص ۴۶۶و ۴۶۷.

کنگرهٔ هزارهٔ شیخ طوسی در روزهای آخر اسفند ۴۸ و اول فروردین ۴۹ شرکت کرده بود و اینجانب نیز افتخار شرکت در آن کنگره را داشت، در سخنرانی خود تحت عنوان «نقش دانشمندان ایرانی در فرهنگ و معارف اسلامی و میراث علمی جهان» چنین اظهار داشت:

«نام فارس که در حدیث شریف نبوی آمده و امروز ایران خوانده می‌شود، در میان ما مسلمانان اندونزی کاملاً مشهور است، زیرا ما به خوبی می‌دانیم که دین اسلام به‌وسیلهٔ مبلغانی که از خارج و از جمله ایران آمدند وارد جزایر اندونزی شد. مبلغین ایرانی به اندونزی آمدند و آیین اسلام را در سراسر این کشور نشر دادند، تا جایی که امروز کشور اندونزی که دارای صدو ده میلیون نفوس است ۹۰ درصد آن مسلمان هستند.»[1]

□

نفوذ اسلام در هندوستان و پاکستان نیز تا حد زیادی مرهون مساعی ایرانیان بوده است. مقالهٔ آقای عزیزالله عطاردی را قبلاً تحت عنوان «فعالیت اسلامی ایرانیان» نقل کردیم. از آنچه در آنجا گفته شد می‌توان به میزان تأثیر ایرانیان در نفوذ اسلام در هند و پاکستان پی‌برد. اسلام بیشتر به‌وسیلهٔ متصوفهٔ ایرانی و غیرایرانی در هند و پاکستان نفوذ پیدا کرد.

در کتاب اسلام، صراط مستقیم مقالهٔ «فرهنگ اسلامی در هند و پاکستان» به قلم آقای مظهرالدین صدیقی دانشیار و رئیس دایرهٔ تاریخ اسلامی دانشگاه سند حیدرآباد در پاکستان چنین می‌نویسد:

«عربها مدتها قبل از ظهور اسلام با هند جنوبی روابط تجارتی داشتند و پس از ظهور پیامبر اکرم نیز تجارت آنها از طریق دریا توأم با فعالیتهای تبلیغاتی همچنان ادامه داشت. در فاصلهٔ سال پنجاه تا اواخر قرن اول هجری که هند دچار آشوبهای سیاسی و منازعات مذهبی بود، عربهای تازه‌مسلمان فرصت را غنیمت شمرده بدان سرزمین مهاجرت کردند و در سواحل مالابار رحل اقامت افکندند. سادگی آیین و وضوح عقاید اسلامی تأثیر عمیقی در افکار هندوان کرد و در اندک‌زمانی، یعنی در همان مدت

---

۱. کتاب **هزارهٔ شیخ طوسی**، ج ۱/ص ۱۵۹.

بیست‌وپنج سال اول گروه کثیری از آنان حتی سلطان مالابار نیز به دین جدید گرویدند. اگرچه تجارت عربها با هند از طریق دریا انجام می‌گرفت ولی دیانت اسلام بیشتر از راه خشکی یعنی ممالک ایران و آسیای مرکزی بدان خطه راه یافت.»

ایضاً می‌نویسد:

«صوفیان بیش از علمای مذهبی محبوبیت داشتند، زیرا از دخالت در امور سیاسی اجتناب می‌نمودند و حال‌آنکه علما گاه‌گاهی محدودیتهایی در کار سلاطین ایجاد می‌کردند. فرمانروایان دهلی عموماً مرید و هوادار صوفیه بودند. سالار مسعود غازی و شیخ اسماعیل، دو صوفی مشهوری که در قرن پنجم هجری به هندوستان آمدند، علیرغم حکام غیرمسلمان آن عصر هزاران نفر از هندوان را مسلمان کردند. صوفی بزرگ دیگری به نام معین‌الدین که در سمرقند تولد یافته و کمی قبل از سلسلهٔ غوری به هند آمده بود، طریقهٔ صوفیان چشتیه را در آن سامان بنیان نهاد که امروز نیز این طریقه یکی از بزرگترین طریقه‌های تصوف در پاکستان و هند به‌شمار می‌رود. قبر وی در اجمیر همه‌ساله زیارتگاه صدها هزار مسلمان و هندوست. طریقهٔ سهروردیه که متعاقب چشتیه در هند به‌وجود آمد، از جهت ملاحظه و تأکید زیاد در انجام دستورات دینی با چشتیه اختلاف سلیقه داشت، زیرا سهروردیه با انواع رقص و سماع مخصوص که در سایر فرق صوفیه متداول بود مخالفت می‌کردند. علاوه بر اینها دو طریقهٔ مشهور دیگر نیز به نامهای قادریه و نقشبندیه در دورهٔ پیش از مغول به هند آمده و نفوذ کامل به‌دست آوردند.»[۱]

این صوفیان که اسلام را در آن منطقه نشر دادند عموماً و یا غالباً ایرانی بودند.

راجع به معین‌الدین چشتی که نامش در گفتهٔ بالا آمده است، نظر به تأثیر فوق‌العاده‌ای که این مرد ایرانی عارف‌مشرب در اسلام قارهٔ هند داشته است، ما عین نوشتهٔ دانشمند متتبع محقق جناب آقای عزیزالله عطاردی راکه مخصوصاً برای این کتاب تهیه کرده‌اند، ضمن اظهار سپاسگزاری از معظم‌له در اینجا نقل می‌کنیم.

---

۱. همان، ص ۳۶۵.

معظم‌له ضمناً از یک عارف ایرانی‌الاصل معروف دیگر به نام نظام‌الدین اولیاء که او نیز تأثیر عظیمی در اسلام قارهٔ هند داشته است یاد کرده‌اند که عیناً آورده می‌شود:

«خواجه معین‌الدین چشتی هروی در قرن ششم هجری در سیستان[۱] متولد شد و در همان‌جا به فرا گرفتن علم و دانش پرداخت و سپس بـه چشت هرات مهاجرت کرد و در این شهر به ریاضت مشغول گردید و از این رو به چشتی معروف شده. وی پس از مدتی اقامت در چشت عازم طوس گردید و در طابران، در خانقاه خواجه‌عثمان هارونی که یکی از مشـایخ بـزرگ خراسان بود رحل اقامت افکند و در آنجا در نزد خواجه‌عثمان به تکمیل مقامات عرفانی و روحـانی مشـغول شـد و سـرانـجام دست ارادت بـه خواجه‌عثمان داد و در زمرهٔ خلفای وی قرار گرفت.

خواجه‌معین‌الدین از طوس رهسپار بغداد گردید و مدتی در این شهر که در آن روزگار از مراکز مهم علوم و معارف اسلامی بود توقف کرد و از مشایخ آنها نیز بسیار استفاده کرد و خود نیز مجلس تدریس و ارشاد تشکیل داد. گروهی از او استفاده کردند و چندی نیز در حرمین شریفین و شام و مصر گردش نمود و خلایق بسیاری از او اجازه گرفتند و از مجلس عـلمی و عرفانی او استفاده بردند.

در آغاز قرن هفتم هجری سلطان‌شهاب‌الدین غوری از موطن اصلی خود در فیروزکوه که در میان کوهستانهای سر برآسمان‌کشیدهٔ غور در مشرق هرات قرار دارد، به هندوستان لشکر کشید. وی پس از اینکه لاهور را از بازماندگان سلاطین غزنوی گرفت به طرف دهلی حرکت کـرد و پس از چندی دهلی را فتح نمود و آنجا را پایتخت خود قرار داد. پس از ایـنکه ناحیهٔ پنجاب به تصرف مسلمین درآمد و نفوذ اسلام در آن مناطق برقرار گردید، گروهی از دانشمندان و رهبران مسلمانان برای ترویج و تبلیغ دین مقدس اسلام به پنجاب و راجستان مهاجرت کردند و به فعالیتهای دینی و مذهبی مشغول شدند. خواجه‌معین‌الدین در این هنگام همراه سـلاطین و

۱. قبلاً در مقالهٔ آقای مظهرالدین صدیقی خواندیم که تولد معین‌الدین چشتی در سمرقند بوده است، ولی آقای عطاردی آن را صحیح نمی‌دانند و معتقدند تولد مشارالیه در سیستان بوده است؛ به هرحال تولدش در ایران بوده و خودش ایرانی و ایرانی‌نژاد است.

امرای غوری به هندوستان رفت و در شهر اجمیر در منطقهٔ راجستان ساکن گردید. خواجه در اجمیر مؤسسات اسلامی درست کرد و مدارس و مساجدی بنیاد نهاد و به تدریس و تبلیغ مبانی اسلامی مشغول گردید.

خواجه‌معین‌الدین از طریق تصوف و عرفان که با روح و فکر مردم هند سازگار بود موضوعات دینی را القا می‌کرد و در اندک‌مدتی شهرت عظیم یافت و مردم از اطراف و اکناف پیرامون وی را گرفتند و از وجود وی استفاده کردند.

پادشاهان و امرای اسلامی هند فوق‌العاده به وی احترام می‌کردند. برای خواجه‌معین‌الدین وسایل پیشرفت از هر جهت فراهم گردید و او توانست میلیونها نفر از بت‌پرستان هند را به توحید راهنمایی کند و از برکت وی دین مقدس اسلام در شمال و مغرب هند پیش رود. معین‌الدین شاگردان زیادی تربیت کرد و آنان هر کدام در منطقهٔ خود مصدر خدمات ارزنده‌ای شدند. قطب‌الدین بختیار کاکی و فریدالدین گنج شکر از شاگردان و تربیت‌شدگان او هستند که منشأ آثار و خدمات اسلامی شدند.

خواجه‌معین‌الدین پس از مدتی فعالیت و تأسیس سازمانهای فرهنگی و مذهبی در شهر اجمیر دیده از جهان فرو بست. مسلمین پس از درگذشت او برایش مقبرهٔ مجلل و باشکوهی ساختند که پس از هشت قرن هنوز پابرجاست و یکی از مزارات درجهٔ اول مسلمین در هند به‌شمار می‌رود. سلاطین مسلمان هند از عصر ناصرالدین خلجی تا زمان نظام حیدرآباد، هر کدام در آنجا از خود یادگاری گذاشته‌اند. در ایوان و رواقها و داخل مقبره اشعار زیادی به زبان فارسی ـ که زبان رسمی مسلمانان هند بود ـ نوشته شده که اینک چند بیت در ذیل به نظر خوانندگان محترم می‌رسد:

خواجهٔ خواجگان معین‌الدین ـــ اشرف اولیاء روی زمین
در جمال و کمال او چه سخن ـــ این مبین بود به حصن حصین
مطلعی در صفات او گفتم ـــ در عبارت بود چو درّ ثمین
ای درت قبله‌گاه اهل یقین ـــ بر درت مهر و ماه، سوده جبین
روی بر درگهت همی سایند ـــ صدهزاران ملک چو خسرو چین
خادمان درت همه رضوان ـــ در صفا روضه‌ات چو خلد برین

ذرۀ خـــاک او عـــبیرسرشت قـطرۀ آب او چـو مـاء مـعین

سلاطین تیموری هندوستان به خواجه‌معین‌الدین بسیار ارادت داشتند. جلال‌الدین اکبر یک بار از آگره پایتخت خود پیاده برای زیارت معین‌الدین به اجمیر رفت. و مسلمانان هند از اهل تشیع و تسنن به وی علاقه دارند و هر ساله در ماه رجب مجلس عظیمی به یاد وی برگزار می‌شود و صدها هزار نفر از اطراف و اکناف کشور پهناور هند در اجمیر اجتماع می‌کنند و از خدمات و زحمات اسلامی وی تجلیل و تکریم می‌نمایند. شرح حال و آثار وی در تذکره‌ها مشروحاً ذکر شده است.

نظام‌الدین اولیاء

محمد بن‌احمد نظام‌الدین اولیاء در هند متولد شده. پدر وی از بخارا موطن اصلی خود به هند مهاجرت کرد و در لاهور اقامت گزید و پس از چندی از لاهور به بدایون رفت و در آنجا ساکن شد. نظام‌الدین در اینجا چشم به جهان گشود. نظام‌الدین در سن پنج‌سالگی پدر را از دست داد و مادرش تربیت او را به عهده گرفت. مادر وی زنی پارسا و زاهد بود و در تربیت فرزندش بسیار کوشش کرد. نظام‌الدین اولیاء در بدایون به تحصیل پرداخت و مقدمات علوم را در آنجا فراگرفت و پس از چندی همراه مادر به دهلی رفت و در آن شهر در نزد شمس‌الدین دامغانی و علاءالدین اصولی و فریدالدین مسعود به تکمیل معلومات مشغول شد و از فریدالدین گنج‌شکر اجازۀ ارشاد یافت.

نظام‌الدین اولیاء در بدایت حال بسیار تنگدست و پریشان‌حال بود و از کسی چیزی قبول نمی‌کرد. پس از چندی که شهرت وی در هند پیچید، بزرگان و امرای مسلمان از هر سو به طرف او روی آوردند، و پادشاهان اسلامی از جمله سلطان‌جلال‌الدین خلجی از او تقاضای ملاقات می‌کردند. امیر خسرو دهلوی سمرقندی که یکی از شعرای معروف آن ایام بود، در زمرۀ مریدان او درآمد و اشعاری در مدح وی سرود.

نظام‌الدین در بسط و نشر معارف اسلامی مجاهدتهای زیادی کرد و

شاگردان او هرکدام در منطقه‌ای از هندوستان به فعالیت پرداختند. یکی از شاگردان وی به نام خواجه‌نصیرالدین در اود و گجرات و پنجاب اثـرات مذهبی و روحانی از خود به یادگار گذارد. شاگرد دیگرش سراج‌الدین در بنگاله و بهار و آسام تعلیمات اسلامی را منتشر ساخت، و دیگری به نام برهان‌الدین در منطقهٔ دکن و نواحی مرکزی هـندوستان مـردم را ارشـاد می‌کرد. به‌طور کلی نشر معارف اسلامی در مناطق مختلف هند از حسن عنایت و توجه نظام‌الدین اولیاء و شاگردان و خلفای وی می‌باشد.

نظام‌الدین اولیاء در ۷۲۵ در دهلی دیده از جهان فروبست و در همان‌جا دفن شد. قبر او اکنون در دهلی مزار مسلمانان است و هر سال یک روز برای وی مجلس یادبود تشکیل می‌شود و هزاران مسلمان در آنجا اجتماع می‌کنند و از طرف خطبا خطبه‌ها خوانده می‌شود.

برای تحقیق در حالات خواجه‌معین‌الدین چشتی و نظام‌الدین اولیاء بـه تاریخ فرشته تألیف هندو شاه استرآبادی مراجعه شود.»[1]

در اینکه ایران اسلامی تأثیر عظیمی در مسلمان‌شدن قارهٔ هند داشـته است، جای سخن نیست. این جریان درست عکس جریانی است که قبل از اسلام وجود داشت. در بخش دوم خواندیم که قبل از اسلام دین قارهٔ هند یعنی بودایی به طرف شرق در حال گسترش بود و قسمتی از ایران تحت تأثیر دین هند قرار گرفت. دین بودا از هند به ایران آمد و در قسمتی از ایران پذیرش یافت و قطعاً اگر اسلام ظهور نکرده بود پذیرش بیشتری می‌یافت. اما پس از اسلام که خون تازه‌ای در رگهای حیات معنوی این مردم جریان یافت، کار برعکس شد؛ ایران هند را تحت تأثیر دین خویش قرار داد و دین بودایی را حتی از خود هند عقب راند.

زبان فارسی را اسلام به هند برد. این زبان رواج خود را در هند مدیون اسلام است. در قسمتی از تاریخ هند، این زبان زبان رسمی هند بوده است. بـه مـوازات رواج و رسمیت اسلام در هند، این زبان رسمیت داشته است.

در عصر اخیر شعرایی از قبیل علامه محمد اقـبال پـاکسـتانی تـحت تأثـیر احساسات اسلامی، زبان فارسی را در قارهٔ هند تقویت کـردند. در حـال حـاضر

---

۱. پایان نوشتهٔ آقای عطاردی.

کسانی از ایرانیان که به راست یا دروغ مدعی وطن‌پرستی هستند، خواهان یک امر غیرممکن شده‌اند و آن اینکه زبان فارسی را منهای اسلام در کشورهای مجاور ایران اشاعه دهند و به همین دلیل موفق نشده‌اند و نخواهند شد.

نفوذ و توسعهٔ اسلام در چین

آمارها نشان می‌دهد که در حال حاضر در حدود پنجاه‌میلیون مسلمان در چین وجود دارد. نفوذ اسلام در چین از راه دعوت و تبلیغ به‌وسیلهٔ مسلمانانی که به چین رفته و احیاناً سکونت گزیده‌اند صورت گرفته است. سهم ایرانیان در نفوذ اسلام در چین نیز سهم عظیمی بوده است.

در کتاب اسلام، صراط مستقیم مقالهٔ «فرهنگ اسلامی در چین»[1] از آغاز نفوذ اسلام در چین و توسعهٔ آن و دورهٔ ضعف آن بحث می‌کند. نقش ایرانیان در تبلیغ و ترویج اسلام در چین از محتوای این مقاله کاملاً مشهود می‌گردد.

راجع به آغاز ورود اسلام در چین تاریخچه‌ای از منابع چینی نقل می‌کند که منحصر به منابع چینی است و در منابع اسلامی از آن یاد نشده است. می‌گوید:

> «تاریخ کهن دودمان «تانگ» اشاره می‌کند که به سال دوم سلطنت «یونگ‌وی» در حدود سال ۳۱ هجری فرستاده‌ای از عربستان به دربار خاقان آمد و هدایایی با خود آورد. این فرستاده گفت که دولت ایشان سی‌ویک سال قبل تأسیس یافته است... خاقان پس از کسب اطلاعاتی چند از دین مقدس اسلام، آن را با تعالیم کنفوسیوس موافق می‌بیند و اسلام را تأیید و تصدیق می‌کند ولی مقرراتی مانند پنج مرتبه نماز یومیه و یک ماه روزه به طبع وی گران می‌آید و بدان نمی‌گرود ولی به سعد[2] و همراهان

---

۱. این مقاله به قلم آقای داود سی‌تینگ نگارش یافته است. آقای داود سی‌تینگ آنچنانکه در مقدمهٔ کتاب **اسلام، صراط مستقیم** معرفی شده است: «عضو کنسولگری جمهوری چین در بیروت می‌باشد. قبل از عزیمت به تیوان پیشوای جامعهٔ مسلمین چین بود. تحصیلات خود را در دانشگاه الازهر به پایان رسانید و عهده‌دار پستهای سیاسی مهمی از جانب دولت چین بود و از سخنوران نامی مسلمانان چین محسوب می‌شود.»

۲. در این تاریخچه تصریح شده که این سعد، سعد وقاص صحابی و سردار معروف است، ولی این نقل با تواریخ موجود اسلامی که وفات و قبر سعد وقاص را در مدینه نشان می‌دهد منطبق نمی‌گردد. ممکن است ـ اگر تاریخچهٔ بالا صحیح و معتبر باشد ـ این شخص شخص دیگری به نام سعد بوده است.

وی اجازهٔ تبلیغ دین اسلام را در چین می‌دهد و موافقت خود را با تأسیس اولین مسجد در شهر چانگان اعلام می‌دارد و بدین وسیله علاقهٔ خود را به دین مقدس اسلام ابراز می‌نماید. بنای این مسجد واقعهٔ مهمی در تاریخ اسلام به‌شمار می‌رود که هنوز هم پس از قرنها تعمیر و تجدید بنا، به صورت آبرومندی در «سیان جدید» باقی می‌ماند.»[۱]

اگر این جریان واقعیت داشته باشد، آغاز نفوذ اسلام در چین به‌وسیلهٔ خود اعراب مسلمان بوده است.

از این جریان که بگذریم، اسلام به‌وسیلهٔ سوداگران مسلمان که بسیاری از آنها ایرانی بوده‌اند در چین نفوذ یافت. در کتاب نامبرده می‌نویسد:

«در عصر خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس مسافرت سوداگران و مبلغین مسلمان به چین افزایش یافت و عربهایی که در خلافت بنی‌امیه به چین وارد شده بودند، به «تازیان سفیدپوش» معروف بودند. در دورهٔ خلافت عباسیان که روابط دوستانه بین امپراطورهای اسلام و چین توسعهٔ بیشتری یافت، دسته‌های فراوانی از تازیان بدان دیار رفته و این عربها را «تازیان سیاه‌پوش» می‌گفتند.

... در یک قرن و نیم، یعنی در فاصلهٔ سال ۳۱ تا ۱۸۴ هجری عدهٔ قابل‌توجهی از بازرگانان عرب و ایرانی از راه دریا به چین وارد می‌شوند و در بندر «کوانگ چو» اقامت می‌گزینند و از آن تاریخ به بعد رفته‌رفته در راستهٔ ساحل به پیشروی خود ادامه می‌دهند و به شهرهای مهم آنجا نفوذ می‌کنند و بالأخره به اقصی نقاط شمالی چین و تا شهر «هانگ‌چو» نیز می‌رسند... در این عصر تعداد سوداگران عرب و ایرانی در نواحی جنوبی رو به افزایش می‌گذاشت و رفته‌رفته با زنان چینی وصلت اختیار کرده و در آنجا ساکن می‌شدند. این مسلمین دارای جوامع مخصوصی بودند و از سایر مردم چین جداگانه زندگی می‌کردند تا بتوانند در مراسم عروسی و اعمال روزانهٔ خود احکام مقدس اسلام را رعایت کنند. حتی آنها محاکم شرعی مخصوصی داشتند که در مسائل مربوط به ازدواج و طلاق و ارث و

---

۱. **اسلام صراط مستقیم**، ص ۴۲۰ـ۴۲۳.

غیره مطابق فقه اسلامی رفتار می‌کردند. این استقلال جامعهٔ مسلمین در آن عصر دلیل دیگری بر نفوذ و قدرت اسلامی در چین آن روزی می‌باشد.»[1]

ایضاً می‌نویسد:

«تجار ایرانی و عرب، ابریشم و کالاهای صنعتی و ظروف چینی و سایر امتعهٔ تجارتی از چین به شرق میانه و اروپا می‌بردند و در بازگشت، از نباتات طبی و ادویه و مروارید و سایر فرآورده‌های آن نواحی به چین می‌آوردند. این تجار در حقیقت واسطه‌ای بودند که به‌وسیلهٔ تجارت پرسود خود سایر مسلمین را برای تجارت و تبلیغ دین به طرف چین جلب می‌کردند، و وقتی دسته‌های تازه‌ای از مسلمین به چین وارد می‌شدند باعث افزایش جوامع مسلمان در شمال غربی و جنوب شرقی کشور می‌شدند.»[2]

و نیز می‌گوید:

«در قسمتهای شمال، اغلب انحصار حمل و نقل به‌وسیلهٔ کاروانهای الاغ و اسب و شتر در اختیار آنان بود و در امتداد رودخانهٔ «یانگ‌تسه» و «هوایهو» و برنجزارهای اطراف نهرهای منشعب از رودخانه نیز داد وستد غله و حمل‌ونقل به‌وسیلهٔ مسلمانان انجام می‌گرفت و همین امروز استعمال اصطلاحات و ارقام فارسی در داد و ستد غلات دلیل بارزی بر تفوق گذشتهٔ مسلمین در این نواحی است.»[3]

و باز می‌گوید:

«مسلمانان چین به دو قسمت می‌شوند: مسلمانان سیکیانگ که به اصطلاح مسلمانان «عمامه‌دار» نامیده می‌شوند، مسلمانان چین خاص که به مسلمانان «هان» موسومند... مسلمانان «هان» در امور دینی معمولاً عبارات عربی و فارسی، مخصوصاً فارسی را در یک ترکیب خاص به کارمی‌برند.»[4]

---

۱. همان، ص ۴۲۲ـ ۴۲۳ .
۲. همان، ص ۴۲۴ .
۳. همان، ص ۴۳۲ .
۴. همان، ص ۴۳۷.

و می‌گوید:

«رئیس روحانیان مسجد آخوند یا آخونک نامیده می‌شود که به معنی عالم یا تعلیم‌دهندهٔ احکام دینی است. امام جماعت به‌منزلهٔ کمک و دستیار آخوند است[۱]... شیوهٔ تعلیم و تربیت سابق چین به تبعیت از درسهای معمول ایران و عرب بود.»[۲]

در کتاب هزارهٔ شیخ طوسی جلد اول، در مقالهٔ آقای دکتر سیدجعفر شهیدی استاد دانشگاه تهران تحت عنوان «تأثیر عنصر ایرانی در نشر اسلام در جهان» که متن مقالهٔ معظم‌له در کنگرهٔ هزارهٔ شیخ در سال گذشته است، راجع به نفوذ اسلام در چین از کتاب جهانگشای عطاملک جوینی چنین نقل شده است:

«اما آنچه از راه عقل بدان می‌توان رسید[۳] و از وهم و فهم نه دور است، در دو قسم محصور است: اول ظهور نبوت است، دوم کلام. و معجزه از این قویتر تواند بود که بعد از ششصد و اند سال تحقیق حدیث: «**زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها و سیبلغ ملک امتی ما زوی لی منها**» در ضمن خروج لشکر بیگانه میسر می‌شود... تا بدان سبب لوای اسلام افراخته‌تر شود و شمع دین افروخته‌تر و آفتاب دین محمدی سایه بر دیاری افکند که بوی اسلام مشام ایشان را معطر نگردانیده بود و آواز تکبیر اذان سمع ایشان را ذوق نداده و جز پای ناپاک «عبدةاللات و العزی» خاک ایشان را نسوده و اکنون چندان مؤمن موحد روی بدان جانب نهاده است و تا اقصای دیار مشرق رسیده و ساکن و متوطن گشته که از حد و حصر و احصا متجاوز نموده است.

بعضی آن است که به وقت استخلاص ماوراءالنهر و خراسان به اسم پیشه‌وری و جانورداری جماعتی به «حشر»[۴] را بدان حدود رانده و طایفهٔ بسیار آنند که از منتهای مغرب و عراقین و شام و غیر آن از بلاد اسلام بر

---

۱. همان، ص ۴۴۲.

۲. همان، ص ۴۵۶.

۳. در باب اثبات نبوت.

۴. ناشر محترم کتاب دربارهٔ این کلمه در پاورقی توضیح می‌دهند: «حشر، به زبان مغولی به معنی افرادی بود که در جنگها از میان صنعتگران یا کارگران ملل مغلوبه انتخاب نموده و در بلاد مفتوحه به کار وامی‌داشتند».

سبیل تجارت و سیاحت طوفی کرده‌اند و به هر طرف و شهری رسیده و شهرتی یافته و در مقابل بیوت اصنام، صوامع اسلام ساخته و مدارس افراخته و علما به علم و افادت، و مکتسبان علوم به استفادت اشتغال نموده، گویی اشارت از حدیث: «**اطلبوا العلم ولوبالصین**» به ابنای این زمان است.»[۱]

عطاملک جوینی، اینکه پس از ششصدسال از هجرت نبوی مبلغان مسلمان ایرانی و غیر ایرانی به چین می‌روند و مردم آن سامان را به دین اسلام می‌خوانند، یکی از معجزات خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله می‌داند.

□

سربازی و فداکاری

سربازی ایرانیان در راه اسلام، اعم از آنچه به نتیجهٔ مثبتی رسیده است یا علیرغم تلاشها و مجاهدات خالصانهٔ این قوم نتیجهٔ درخشانی از آن به بار نیامده است، یکی از صفحات درخشان روابط اسلام و ایران است.

فعالیتهای فداکارانهٔ ایرانیان مسلمان مقیم یمن را قبلاً خواندید. نهضت ایرانیان علیه حکومت اموی که منتهی به روی کارآمدن عباسیان گشت نیز از این نوع خدمات است. این قیام نظامی ـ چنانکه در پیش بدان اشارت رفت ـ صرفاً برای اقامهٔ شعائر اسلامی و بازگرداندن عرب به شاهراه اسلام بود، گواینکه در عین موفقیت نظامی در اثر اینکه دودمانی که روی کار آمدند بهتر از امویان نبودند، نتیجهٔ درخشانی از آن به‌دست نیامد.

در خود ایران در قرن دوم و سوم، برخی نهضتها صورت گرفت که جنبهٔ ضداسلامی داشت و سرکوب شد. دقت در تاریخ نشان می‌دهد که این ایرانیان مسلمان بودند که آن قیامها را سرکوب کردند نه مردم عرب.

اگر سرداران و سربازان مسلمان ایرانی نبودند محال بود که قوم عرب بتواند قیامی که در آذربایجان در قرن سوم به‌وسیلهٔ بابک خرم‌دین رهبری می‌شد، با

---

۱. **هزارهٔ شیخ طوسی**، ج ۱/ص ۱۷۹.

تلفاتی در حدود دویست‌وپنجاه هزار نفر سرکوب کند. همچنین است سایر قیامهایی که به‌وسیلهٔ المقنع یا سنباد یا استادسیس رهبری می‌شد.

سلطان محمود غزنوی به جنگهای خود در هند رنگ اسلامی داده بود. سربازان ایرانی فتوحات هند را با شور یک جهاد اسلامی انجام می‌دادند. و همچنین در جنگهای صلیبی، سلاطین ایران به نام اسلام و تحت تأثیر احساسات اسلامی جلوی هجوم صلیبیهای غربی را گرفتند.

سربازان ایرانی اسلام را به آسیای صغیر بردند نه عرب یا قوم دیگر. در اینجا نیز از مقالهٔ آقای دکتر سیدجعفر شهیدی در کتاب هزارهٔ شیخ طوسی استفاده می‌کنیم. معظم‌له می‌نویسد:

«در عرف مسلمانان، بلاد روم عبارت از ممالک روم شرقی است، چنانکه دریای مدیترانه را «بحرالروم» می‌نامند. بر همین اساس سرزمین آسیای صغیر را روم گفته‌اند... هنگامی که مسلمانان سراسر شام را گشودند، حمله به آسیای صغیر امری ضروری می‌نمود. معاویه در خلافت عمر می‌خواست بدانجا بتازد ولی با مخالفت خلیفه مواجه شد. اما در خلافت عثمان این آرزو برای وی تحقق یافت و توانست تا عموریه پیش برود. از آن تاریخ به بعد در طول سالها خلافت اموی و عباسی، این سرزمین مورد تاخت‌وتاز مسلمانان و رومیان بود و دژها و شهرهای آن منطقه دست‌به‌دست می‌گشت. لکن به شهادت تاریخ هیچ‌گاه برای خلفای اموی و عباسی ممکن نشد که نفوذ اسلام را در سراسر این منطقه مستقر سازند... تنها در حکومت سلاجقه است که می‌بینیم اوضاع این منطقه دگرگون می‌شود، سراسر آسیای صغیر تحت تصرف این خاندان درآمد و رسالت تبلیغ اسلامی و نشر معارف دین در این منطقه با زبان و ادبیات فارسی به نظم و نثر آغاز شد و بدانجا رسید که در آسمان عرفان اسلامی آفتاب درخشانی چون مولانا جلال‌الدین طلوع کرد و نخست روشنی‌بخش آن منطقه شد و سپس در تمام قلمرو فارسی‌زبان اسلام نورافشانی کرد. این عبارت را از **مسامرة الاخبار** تألیف آقسرایی که از جمله کتابهای مفید در تاریخ آسیای صغیر است نقل می‌کنیم، زیرا نمایندهٔ طرز تفکر زمامداران مسلمان و مردم ایران نسبت به سرزمینهای گشوده است. اگر در اشغال

عراق یا سرزمینهای غربی قصد خلفای اسلام تحصیل جزیه و ازدیاد درآمد و عمران بیت‌المال بوده است، فاتحان شرقی جز ترویج دین و گسترش اسلام نظری نداشتند. آقسرایی چنین می‌نویسد: ارمیانوس ملک‌الروم با صدوبیست هزار مرد قصد بلاد اسلام کرد و اول روی به «دانشمند» که ملک نکیساروسیواس و توقات و ابلستان و غیره داشت نهاد. ملک دانشمند نزد ملوک اسلام کس فرستاد و آنان را به مقابله با لشکر کفر تشویق کرد و «قلج ارسلان» را وعده داد که اگر پیروزی دست داد صدهزار دینار به او رساند و «ابلستان» بدو واگذارد. قلج ارسلان با دیگر ملوک آن جوانب جهت اهمیت دین و حمایت اسلام به اتفاق جمعیت کرده و عزم غزای کفار نمودند. باری ـ تعالی ـ نصرت ارزانی داشت و ارمیانوس بعد از محاربت و مقاتلت بسیار منهزم شد و از کفار اندک‌قومی خلاص یافتند. ملک دانشمند صدهزار درم به قلج ارسلان فرستاد و در تسلیم «ابلستان» متوقف شد و چون قلج ارسلان این نوع سخن استماع کرد صدهزار درم را باز پس فرستاد و گفت:

من برای حمایت اسلام آمدم با حرب، مرا به درم و دینار او احتیاجی نیست.»[۱]

در همان کتاب راجع به فعالیتهای نظامی مسلمین در هند می‌نویسد:

«در سال ۴۳ هجری برای اولین‌بار عبدالله بن سوار عبدی که از جانب عبدالله بن عامربن کریز مأمور مرز «سند» بود، به سرزمینهای آن ناحیه حمله برد. در سال ۴۴ مهلب بن ابی‌صفره بدانجا حمله برد و در سال ۸۹ هجری محمد بن قاسم در جنگی پادشاه سند را بکشت و با کشته‌شدن او سرزمین هند به تصرف مسلمانان درآمد. اما انتشار اسلام در معظم شبه‌قارهٔ هند نیز به‌وسیلهٔ ایرانیان بود.

در اینجا باز به سندی تاریخی مراجعه می‌کنیم. جرفادقانی در آغاز کار ناصرالدین سبکتکین نویسد:

«پس روی به جهاد کفار و قمع اعدای دین آورد و ناحیت هندوستان که

---

۱. **هزارهٔ شیخ طوسی**، ص ۱۷۶ ـ ۱۷۸.

مسکن دشمنان اسلام و معبد اوثان و اصنام بود دارالغزو ساخت.»

و در شرح حال محمود غزنوی می‌نویسد:

«سلطان یمین‌الدوله و امین‌المله چون نواحی هند بگرفت، در اقاصی آن ولایت به جایی رسید که هرگز رایت اسلام بر آن حدود طلوع نکرده بود و از دعوت محمدی به هیچ عهد بدان طرف معجزه و آیتی نرسیده بود و عرصهٔ آن بقاع از ظلمت کفر و شرک پاک کرد و مشاعل شریعت در آن دیار و امصار برافروخت و مساجد بنیاد نهاد و تلاوت کتاب عزیز و دراست قرآن مجید و دعوت اذان و شعار ایمان ظاهر گردانید...»

رفتار محمود غزنوی در جانب مشرق بی‌شباهت به عبدالرحمن اول حکمران اسپانیا فاتح اسلامی در مغرب نیست، ولی ناگفته نماند که بین فتوحات اسلامی در شرق و غرب تفاوتی بزرگ به چشم می‌خورد. مسلمانان عرب در جانب غربی توانستند دامنهٔ فتوحات خود را تا قلب اروپا پیش ببرند، اما در طول تاریخ بسیاری از آن مناطق از حوزهٔ متصرفات اسلامی خارج شد و مردم آن سرزمین مسلمانی را رها کردند، ولی تمدن اسلامی که به‌وسیلهٔ عنصر ایرانی در نواحی شرقی پایه‌گذاری شد آنچنان ثابت و استوار ماند که پس از گذشت قرنها هنوز آن مردم به قبلهٔ مسلمانان نماز می‌خوانند و کتاب کریم را تلاوت می‌کنند. و شگفت اینکه در همان سال که قسمتی از خاک مسلمانان در ناحیهٔ شمالی شبه‌جزیرهٔ عربستان مورد تجاوز واقع و اشغال گردید، در جانب شرق ایران دولتی با ۹۰ میلیون تن به نام پاکستان به‌وجود آمد و الحاق خود را به ممالک اسلامی اعلان نمود.»[۱]

هر چند در این فتوحات نام قلج ارسلان، سبکتکین، محمود غزنوی و امثال آنها برده می‌شود که ترک نژادند، اما همان‌طور که آقای دکتر شهیدی تذکر داده‌اند آن ترک‌نژادان در آن وقت نماینده و مظهر قدرت مردم سرزمین ایران بوده‌اند و به نام پادشاهی مسلمان بر این ملت حکمرانی داشته‌اند و این ملت ایران بود که جهاد می‌کرد نه مردم دیگر.

۱. همان، ص ۱۸۰ـ۱۸۲.

علم و فرهنگ

صحنهٔ علم و فرهنگ وسیعترین و پرشورترین میدانهای خدمات ایرانیان به اسلام است.

سرعت پیشرفت و توسعه، کلیت و شمول و همه‌جانبگی، شرکت طبقات مختلف اجتماع، اشتراک مساعی ملل گوناگون، چیزهایی است که اعجابها را در مورد تمدن اسلامی سخت برانگیخته است. جرجی زیدان می‌گوید:

«عربها(مسلمانان) در مدت یک‌قرن و اندی مطالب و علومی به زبان خود(عربی) ترجمه کردند که رومیان در مدت چندین قرن از انجام آن عاجز بودند. آری، مسلمانان در ایجاد تمدن شگفت‌آور خود در غالب موارد به همین سرعت پیش رفته‌اند.»[1]

مسلمین علومی را که در فهم و درک قرآن و سنت بدانها نیاز داشتند از قبیل علم قرائت، تفسیر، کلام، فقه، حدیث، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، سیرهٔ نبوی و غیراینها ابداع و اختراع کردند و اگر اقتباس کردند اقتباسشان ناچیز بوده است؛ و علومی را که محصول تمدن آن‌روز و نتیجهٔ مساعی و زحمات ملل دیگر بود از طبیعی و ریاضی و نجوم و طب و فلسفه و غیره برای خود ترجمه و نقل کردند و بر آنها افزودند. جرجی زیدان می‌گوید:

«یکی از مزایای تمدن اسلامی این است که علوم پراکندهٔ یونان و ایران و هند و کلده را به عربی نقل کرد و چیزهایی بر آن افزود و آن را ترقی داده کامل کرد.»[2]

و هم او می‌گوید:

«مسلمانان قسمت عمدهٔ علوم فلسفی و ریاضی و هیئت و طب و ادبیات ملل متمدن را به زبان عربی ترجمه و نقل کردند و از تمام زبانهای مشهور آن روز و بیشتر، از یونانی و هندی و فارسی کتابهایی ترجمه کردند و در واقع بهترین معلومات هر ملتی را از آن ملت گرفتند. مثلاً در قسمت فلسفه

---

۱. **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمهٔ فارسی، ص۲۴۷.

۲. همان، ترجمهٔ فارسی، ص۱۷۸ .

و طب و هندسه و منطق و هیئت از یونان استفاده نمودند، و از ایرانیان تاریخ و موسیقی و ستاره‌شناسی و ادبیات و پند و اندرز و شرح حال بزرگان را اقتباس کردند، و از هندیان طب(هندی) و حساب و نجوم و موسیقی و داستان و گیاه‌شناسی آموختند، از کلدانیان و نبطیها کشاورزی و باغبانی و سحر و ستاره‌شناسی و طلسم فرا گرفتند، و شیمی و تشریح از مصریان به آنان رسید و در واقع عربها(مسلمین) علوم آشوریان و بابلیان و مصریان و ایرانیان و هندیان و یونانیان را گرفته و از خود چیزهایی بر آن افزودند و از مجموع آن علوم و صنایع و آداب، تمدن اسلام را پدید آوردند.»[۱]

نخستین حوزهٔ علمی

علوم و فرهنگ اسلامی و به‌طور کلی تمدن اسلامی تدریجاً رشد کرد و بالید و بارور شد، مانند هر موجود زنده که اول به‌صورت یک سلول پدید می‌آید و تدریجاً در اثر استعداد و مایهٔ حیاتی که در آن سلول نهفته است رشد می‌کند و همراه با رشد خود قسمت‌قسمت و شاخه‌شاخه می‌شود و شکل می‌گیرد و بالاخره به‌صورت یک دستگاه متشکل در می‌آید.

جوشش و جنبش علمی مسلمین در نقطهٔ معین و از موضوع معین و به‌وسیلهٔ شخص معین آغاز شد. اکنون ببینیم در چه نقطه و مکانی این کار آغاز گشت؟ و نخستین حوزهٔ علمی مسلمین در کجا تشکیل شد؟

جوشش و جنبش علمی مسلمین از مدینه آغاز شد. اولین کتابی که اندیشهٔ مسلمین را به خود جلب کرد و مسلمین در پی درس و تحصیل آن بودند قرآن و پس از قرآن احادیث بود. این بود که اولین حوزهٔ علمی در مدینه تأسیس شد. برای اولین‌بار عرب حجاز در مدینه با مسألهٔ استادی و شاگردی و نشستن در حلقهٔ درس و حفظ و ضبط آنچه از استاد می‌شنود آشنا شد. مسلمین با حرص و ولع فراوانی آیات قرآن را که تدریجاً نازل می‌گشت فرا می‌گرفتند و به حافظه می‌سپردند و آنچه

---

۱. همان، ص ۲۴۶ و ۲۴۷.

را که نمی‌دانستند از افرادی که رسول خدا آنها را مأمور کتابت آیات قرآن کرده بود و به کتّاب وحی معروف بودند می‌پرسیدند. بعلاوه، بنا به توصیه‌های مکرر رسول خدا سخنان آن حضرت را که به سنت رسول معروف بود از یکدیگر فرا می‌گرفتند. در مسجد پیغمبر رسماً حلقه‌های درس تشکیل می‌شد و در آن حلقه به بحث و گفتگو دربارهٔ مسائل اسلامی و تعلیم و تعلم پرداخته می‌شد. روزی رسول خدا وارد مسجد شد و دید دو حلقه در مسجد تشکیل شده است؛ در یکی از آنها افراد به ذکر و عبادت مشغولند و در یکی دیگر به تعلیم و تعلم. پس از آنکه هر دو را از نظر گذراند فرمود: «كِلاهُما عَلىٰ خَيْرٍ وَلٰكِنْ بِالتَّعْلِيمِ اُرْسِلْتُ» یعنی هر دو جمعیت کار نیک می‌کنند اما من برای تعلیم فرستاده شده‌ام. رسول خدا آنگاه رفت و در حلقه‌ای که آنجا تعلیم و تعلم بود نشست[۱].

بعد از مدینه، عراق محیط جنب‌وجوش علمی گشت. در عراق ابتدا دو شهر بصره و کوفه مرکز علم بودند اما پس از بنای بغداد، آن شهر مرکز علمی شد و در آن شهر بود که علوم ملتهای دیگر به جهان اسلام منتقل گشت. بعدها ری و خراسان و ماوراءالنهر و مصر و شام و اندلس و غیره هر کدام به‌صورت یک مهد علمی درآمدند. جرجی زیدان پس از آنکه همت و تشویق امرا و حکام مسلمان را به‌عنوان یک عامل بسیار مؤثر یاد می‌کند، می‌گوید:

«دانش‌پروری و علم‌دوستی بزرگان اسلام سبب شد که روز به روز مؤلف و کتاب در قلمرو اسلام فزونی یابد و دایرهٔ تحقیق وسعت پیدا کند. پادشاه و وزیر و امیر و دارا و نادار و عرب و ایرانی و رومی و هندی و ترک و یهود و مصری و مسیحی و دیلمی و سریانی، در شام و مصر و عراق و فارس و خراسان و ماوراءالنهر و سند و افریقا و اندلس و غیره در تمام شبانه‌روز به تألیف مشغول شدند و خلاصه آنکه هر جا اسلام حکومت می‌کرد علم و ادب به‌سرعت پیشرفت می‌نمود. در این تألیفات گرانبها خلاصه‌ای از تحقیقات بنی نوع انسان از روزگار پیشین تا آن زمان دیده می‌شد و مباحث مهمی از علوم طبیعی، الهی، نقلی، ریاضی، ادبی و عقلی در کتب جمع شده بود و در نتیجهٔ تحقیقات علمای اسلام، علوم مزبور دارای شعب

---

۱. **منیةالمرید** شهید ثانی، ص ۵ .

متعدد گشت.»[۱]

اوایل کار که علوم بیگانه ترجمه و نقل می‌شد، اکثریت دانشمندان را علمای مسیحی بالأخص مسیحیان سریانی تشکیل می‌دادند، ولی تدریجاً مسلمین جای آنها را گرفتند. جرجی زیدان می‌گوید:

«خلفای عباسی در دورهٔ نهضت، تخم علم و ادب را در بغداد افشاندند و میوه و محصول آن به تدریج در خراسان و ری و آذربایجان و ماوراءالنهر و مصر و شام و اندلس و غیره به‌دست آمد، و در عین حال بغداد که مرکز خلافت و ثروت اسلامی بود تا مدتی مثل سابق مرکز دانشمندان ماند و گذشته از پزشکان مسیحی که در خدمت خلفا به ترجمه و طبابت مشغول بودند، عده‌ای از دانشمندان مسلمان نیز از بغداد برخاستند، ولی به‌طور کلی دانشمندان عالیقدر مقیم بغداد بیشتر مسیحیان بودند که از عراق و سایر نقاط برای استخدام در دستگاه خلفا به بغداد می‌آمدند. دانشمندان مسلمان غالباً در خارج بغداد ظهور کردند، بخصوص موقعی که مملکتهای کوچک اسلامی پدید آمد و فرمانروایان آن ممالک به تقلید خلفا در ترویج علم و ادب کوشش نمودند و دانشمندان را به مراکز فرماندهی خود: قاهره، غزنین، دمشق، نیشابور، استخر و غیره دعوت کردند. نتیجه این شد که رازی از ری، ابن‌سینا از بخارا(ترکستان)، بیرونی از بیرون(سند)، ابن‌جلیل گیاه‌شناس، ابن‌باجهٔ فیلسوف، ابن‌زهرهٔ پزشک و خاندان وی و ابن‌رشد فیلسوف و ابن‌رومیهٔ گیاه‌شناس از اندلس برخاستند.»[۲]

پس سلول اول علوم و فرهنگ اسلامی در مدینه به‌وجود آمد و نخستین نقطه‌ای که این بذر در آنجا پاشیده شد شهر مدینه بود.

نخستین موضوع

اما اینکه نخستین موضوعی که توجه مسلمین را جلب کرد و حرکت علمی

---

۱. **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمهٔ فارسی، ص ۲۶۴.

۲. همان، ص ۲۵۷.

مسلمین از آن شروع شد چه بود؟

نقطهٔ آغاز قرآن است. مسلمانان علوم خویش را از تحقیق و جستجو در معانی و مفاهیم آیات قرآن و سپس حدیث آغاز کردند و لهذا نخستین شهری که جنب‌وجوش علمی در آن پیدا شد مدینه بود، و نخستین مراکز علمی مسلمین مساجد بود و نخستین موضوعات علمی آنان مسائل مربوط به قرآن و سنت، و نخستین معلم شخص رسول اکرم است. علم قرائت، تفسیر، کلام، حدیث، رجال، لغت، نحو، صرف، بلاغت و تاریخ و سیره که جزء نخستین علوم اسلامی است، به خاطر قرآن و سنت به‌وجود آمد. ادوارد براون می‌گوید:

«پروفسور دخویه، عربی‌دان بزرگ در مقاله‌ای که در موضوع طبری و مورخین قدیم عرب برای جلد ۲۳ **دائرةالمعارف بریتانیکا** نوشت، به طرز قابل ستایش نشان داد چگونه مسیر علوم مختلفه مخصوصاً تاریخ در جامعهٔ اسلامی به مناسبت قرآن شریف پیشرفت کرد و چگونه این علوم در اطراف هستهٔ مرکزی حکمت الهی تمرکز یافت. علوم مربوط به زبان‌شناسی و لغت طبعاً در درجهٔ اول قرار داشت. همینکه خارجیان برای قبول اسلام هجوم آوردند احتیاج فوری به صرف و نحو و لغت عرب احساس شد، زیرا کلام‌الله مجید به زبان عربی نازل شده بود. برای شرح معانی کلمات نادر و غریب که در قرآن آمده بود لازم شد اشعار قدیم (عرب) را به قدر امکان گردآورند... برای درک معانی این اشعار ضرورت علم‌الانساب و اطلاع از ایام و اخبار عرب عموماً محسوس گردید. در تکمیل احکامی که در قرآن برای امور زندگانی نازل شده بود لازم شد از اصحاب و تابعین راجع به اقوال و افعال نبی در اوضاع و احوال مختلف سؤالاتی بشود و در نتیجه علم‌الحدیث پدید آمد. برای تشخیص اعتبار احادیث لازم بود به متن و اسناد حدیث وقوف حاصل شود... برای تحقیق حقیقت اسناد، علم به تواریخ و سیر و اوصاف و احوال این اشخاص ضرورت داشت و این امر باز به طریق دیگری منجر به مطالعهٔ شرح زندگانی مشاهیر رجال و تقاویم و ترتیب وقایع و علم ازمنه و اعصار گردید. تاریخ عرب هم کافی نبود؛ تواریخ همسایگان عرب علی‌الخصوص ایرانیان و یونانیان و حمیریان و حبشیان و غیره تا حدی

برای فهم معانی بسیاری از اشارات مندرجه در قرآن و اشعار قدیم مورد لزوم بود. علم جغرافی نیز به همان منظور و به جهات علمی دیگری که با توسعهٔ سریع امپراطوری اسلام ارتباط داشت واجب شمرده می‌شد.»[۱]

جرجی زیدان نیز بر همین اساس نظر می‌دهد. او نیز می‌گوید توجه مسلمین به علوم از قرآن آغاز گشت. مسلمین به قرآن اعجاب داشتند، به تلاوت صحیح آن اهمیت می‌دادند، قرآن دین و دنیای آنان را تأمین می‌کرد، تمام سعی خود را در فهمیدن احکام قرآن مصروف می‌داشتند. احساس نیاز مسلمین به درک و فهم الفاظ و معانی قرآن علوم مختلف اسلامی را به‌وجود آورد. خلاصه آن سلول حیاتی زنده‌ای که در جامعهٔ اسلامی پدید آمد و رشد کرد و تکامل یافت تا منجر به تمدن عظیم اسلامی شد، اعجاب و عشق و علاقهٔ بی‌حد مسلمین به قرآن بود. جرجی زیدان دربارهٔ اعجاب عظیم مسلمین به قرآن که منشأ تهاجم مسلمین به فتح دروازه‌های علوم گشت می‌گوید:

«مسلمانان در نوشتن و نگاهداری قرآن دقت و اهتمامی کردند که نظیر آن سابقه ندارد، به این قسم که قرآن را روی صفحه‌های طلا و نقره و عاج نگاشتند و یا پارچه‌های حریر و ابریشم بسیارعالی انتخاب کرده آیات قرآن را با آب طلا و نقره بر آن نوشتند و منزل و محفل خود را با آن آراستند و دیوار مسجدها و کتابخانه‌ها و مجلسهای عمومی را با آیات قرآن تزیین نمودند و خطوط بسیار زیبا در نوشتن آن به کار بردند. انواع پوستها، چرمها، کاغذها در تحریر قرآن استعمال می‌شد و آن را به‌طور لوله و دفتر و جزوه و رقعه و غیره با مرکبهای رنگارنگ نوشته میان خطها را تذهیب می‌کردند... مسلمانان شمارهٔ سوره‌های قرآن، آیات قرآن، کلمات قرآن را یکایک ضبط کرده‌اند و حتی شمارهٔ حروف را جداجدا ضبط کرده‌اند که در قرآن چند «الف»، چند «ب»، چند «ت» و غیره یافت می‌شود.»[۲]

می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۳۹۱و ۳۹۲.

۲. همان، ج ۳، ترجمهٔ فارسی، ص ۹۴و ۹۵.

«... اسلوب قرآن را در خطبه‌ها و کتابهای خویش سرمشق قرار دادند و به آیات قرآن در تألیفات خویش تمثل جستند و آداب و تعلیم قرآن در اخلاق و اطوار و زندگانی روزانهٔ مسلمانان پدید آمد، در صورتی که بسیاری از ملل اسلامی زبانی جز زبان قرآن داشتند و در کشورهایی می‌زیستند که از قرآن دور بود. مسلمانان گذشته از علوم شرعی در علوم لسانی (صرف و نحو) به آیات و معانی قرآن استشهاد و استدلال می‌کردند. مثلاً تنها در کتاب سیبویه سیصد آیه از قرآن ذکر شده است. ادیبان و نویسندگان که در صدد تزیین گفته‌ها و نوشته‌های خود بودند حتماً از آیات قرآن استمداد می‌جستند.»[1]

جرجی زیدان می‌گوید:

«موقع استیلای صلاح‌الدین ایوبی بر مصر در کتابخانه‌ای که العزیز بالله دومین خلیفهٔ فاطمی تأسیس کرد و وزیر او یعقوب بن‌کلس او را به این کار تشویق می‌کرد، سه هزار و چهارصد قرآن موجود بود که همه را با آب طلا به خط زیبا نگاشته بودند.»[2]

گنجینهٔ قرآن که هم‌اکنون در موزهٔ آستان قدس رضوی هست با آن خطوط عالی و تذهیبها و نقاشیهای حیرت‌انگیز نشانه‌ای از علاقهٔ مردم این مرز و بوم به این کتاب مقدس است.

حرکت علمی و فرهنگی اسلامی به‌همین ترتیبی که گفتیم آغاز شد. اکنون دربارهٔ مردمی که در آن حرکت شرکت داشتند بحث کنیم.

هر چند اکثر آثار علمی که از خارج دنیای اسلام نقل و ترجمه شد از غیر ایران بود، ولی اکثریت آثار اسلامی، چه در رشتهٔ علوم دینی و چه در رشته‌های دیگر به‌وسیلهٔ دانشمندان مسلمان ایرانی به‌وجود آمد. افتخار و امتیاز ایرانیان در دورهٔ اسلام در همین است. ادوارد براون می‌گوید:

«اگر از علومی که عموماً به اسم عرب معروف است اعم از تفسیر و حدیث و الهیات و فلسفه و طب و لغت و تراجم احوال و حتی صرف و نحو زبان

۱. همان، ص ۹۳.
۲. همان، ص ۳۱۴.

عربی، آنچه را که ایرانیان در این مباحث نوشته‌اند مجزا کنید بهترین قسمت آن علوم از میان می‌رود.»[1]

نمی‌خواهیم مبالغه کنیم و حقوق مسلمانان غیرایرانی را نادیده بگیریم. تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی از هیچ قوم خاص نیست، از اسلام و مسلمین به‌طور عموم است. هیچ ملتی اعم از عرب و ایرانی و غیره حق ندارد آن را به نام خود قلمداد کند، ولی همچنانکه قبلاً گفتیم هر ملتی حق دارد سهم خود را مشخص کند و توضیح دهد.

آغاز تدوین و تألیف

غالباً مستشرقین و اتباع و اذنابشان مدعی می‌شوند که در صدر اسلام یعنی در زمان خلفای راشدین تدوین و تألیف کتاب رایج نبود بلکه ممنوع بود و حتی جمله‌هایی از رسول خدا روایت می‌شد مبنی بر منع از کتابت و تألیف، ولی تدریجاً که اسلام توسعه یافت تألیف و تدوین رایج گشت و احادیثی مبنی بر توصیه و تشویق تألیف و تصنیف از پیغمبر اکرم روایت کردند.

جرجی زیدان می‌گوید:

«خلفای راشدین از شهری‌شدن عربها بیم داشتند، از آن‌رو که به عقیدهٔ آنان پس از شهری‌شدن، نشاط و سادگی آنان باقی نخواهد ماند و لهذا عربها را از تدوین و تألیف کتب باز می‌داشتند... اما کم‌کم اسلام انتشار یافت و ممالک اسلامی وسیع شد و صحابه در اطراف متفرق گشتند و فتنه و آشوب برخاست و آراء و عقاید، مختلف گشت و مراجعه و استفتا فزونی یافت. ناچار مسلمانان به تدوین حدیث و فقه و علوم قرآن پرداختند و به استدلال و اجتهاد و استنباط تمسک جستند... و از آن‌رو نه‌تنها کتابت را مکروه نشمردند، بلکه آن را مستحب دانستند و به احادیث زیر که انس بن‌مالک از پیغمبر روایت کرد رجوع نمودند.»[2]

---

۱. **تاریخ ادبیات**، جلد اول، ترجمهٔ فارسی، ص۳۰۳.

۲. **تاریخ تمدن اسلام**، ج۳، ترجمهٔ فارسی، ص۷۵.

آنچه جرجی زیدان به خلفای راشدین نسبت می‌دهد دروغ محض است. نه مسألهٔ شهری‌شدن مطرح بوده است و نه مسألهٔ منع از تدوین و تألیف که جرجی زیدان فرع بر آن دانسته است. مسأله‌ای که بوده است و جرجی زیدان و دیگران به آن شاخ و برگ داده‌اند یکی ممنوعیت صحابهٔ پیغمبر از خروج از مدینه و توطّن در نقطهٔ دیگر است و دیگر منع از کتابت احادیث نبوی است، و این هر دو مربوط است به خلیفهٔ دوم نه به همهٔ خلفای به اصطلاح راشدین. چنانکه می‌دانیم در قدیمی‌ترین کتب تاریخ اسلامی اختلاف نظر علی علیه السلام و بعضی دیگر از صحابه از یک طرف و عمر و بعضی صحابهٔ دیگر از طرف دیگر در مسألهٔ کتابت حدیث ذکر شده است و ما بعداً دربارهٔ این موضوع سخن خواهیم گفت. خود مسالهٔ خروج از مدینه و توطن در نقطهٔ دیگر ـ چنانکه می‌دانیم ـ وسیلهٔ علی علیه السلام که کوفه را دارالخلافه قرار داد و برخی صحابهٔ دیگر نقض شد. علیهذا سخن جرجی زیدان «اصلاً» و «فرعاً» بی‌اساس است.

ادوارد براون نیز مدعی است که در قرن اول هجری با اینکه شور علمی مسلمانان فوق‌العاده زیاد بود، کتابی تدوین نشد؛ کلیهٔ معلومات سینه به سینه و نسل به نسل شفاهاً منتقل می‌گشت و قرآن تقریباً تنها اثری بود که به نثر عربی باقی بود. می‌گوید:

> «کسب علم(در قرن اول هجری) فقط به‌وسیلهٔ مسافرت میسر می‌شد و سفرهایی که در طلب علم می‌کردند و در وهلهٔ اول نخست به مقتضای اوضاع و احوال هر سفر جهات موجبه‌ای داشت لکن به‌تدریج سفر رسم شد و سرانجام تقریباً به یک نوع جنون مبدل گردید و احادیثی از قبیل حدیث ذیل مؤید سفرهای علمی شد: پیغمبر فرمود هر که راهی را در طلب علم طی کند خدا او را به راهی که به بهشت منتهی می‌گردد می‌برد... مکحول اصلاً بنده‌ای بود در مصر که چون آزاد گشت حاضر نشد از آن مملکت خارج شود مگر وقتی که جمیع علوم متداول در مصر را کسب نمود و پس از آنکه به این کار توفیق یافت به حجاز و عراق و شام رفت تا حدیث معتبری دربارهٔ تقسیم غنایم به‌دست آورد...»[1]

۱. **تاریخ ادبیات**، جلد اول، ترجمهٔ فارسی، ص۳۹۶و۳۹۷.

ولی این نظر بی‌اساس است. از مطالعهٔ دقیقتر در آثـار صـدر اسـلام مـعلوم می‌گردد که کتابت و یادداشت از زمان پیغمبر اکرم معمول شد و ادامه یافت. مدارک فراوان برای اثبات این مدعا وجود دارد. در پاورقی ترجمهٔ فارسی جلد اول تاریخ ادبیات براون، قسمتی از کتاب **مصنفات‌الشیعة الامامیة فی‌العلوم‌الاسلامیة** تألیف علامهٔ فقید شیخ‌الاسلام زنجانی بر رد نظریهٔ امثال براون نقل کرده و خلاف آن را اثـبات کرده است[1]. همچنین علامهٔ جلیل، مرحوم آیةالله سیدحسن صدر (اعلی‌الله مقامه) در کتاب بسیار نفیس **تأسیس‌الشیعةلعلوم‌الاسـلام** کذب و بطلان این نظریه را اثبات کرده‌اند و ما ضمن مباحث آتیه قسمتی از آنها را نقل خواهیم کرد. فعلاً ما برای پرهیز از اطالهٔ سخن از نقل آنها خودداری می‌کنیم[2].

علل و عوامل سرعت

یکی از علل سرعت پیشرفت مسلمین در علوم این بوده است که در اخذ علوم و فنون و صنایع و هنرها تعصب نمی‌ورزیدند و علم را در هر نقطه و در دست هر کس می‌یافتند، از آن بهره گیری می‌کردند و به اصطلاح امروز روح «تساهل» بر آنها حکمفرما بوده است.

چنانکه می‌دانیم در احادیث نبوی به این نکته توجه داده شده است که علم و حکمت را هر کجا و در دست هر کس پیدا کردید آن را فرا گیرید. رسول اکرم فرمود: «**کَلِمَةُالْحِکْمَةِضالَّةُالْمُؤْمِنِ فَحَیْثُ‌وَجَدَهافَهُوَاَحَقُّ‌بِها**»[3] همانا دانش راستین گمشدهٔ مـؤمن است، هر جا آن را بیابد خودش به آن سزاوارتر است.

در نهج‌البلاغه است: «**اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِالْحِکْمَةَ وَلَوْمِنْ‌اَهْلِ‌النِّفاقِ**»[4] دانش راستین گمشدهٔ مؤمن است، پس آن را فرا گیر و بیاموز ولو از مردم منافق. و هم از کلمات آن حضرت است: «**خُذُوا الْحِکْمَةَ وَلَوْ مِنَ‌الْمُشْرِکینَ**»[5] حکمت را بیاموزید ولو از

---

۱. رجوع شود به جلد اول **تاریخ ادبیات ایران**، تألیف ادوارد براون، پاورقی ص ۳۹۲ـ۳۹۶.
۲. ایضاً رجوع شود به رسالهٔ **پیامبر امّی** اثر دیگر نگارنده.
۳. **بحارالانوار**، چاپ آخوندی، ج ۲/ص ۹۹.
۴. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۸۰.
۵. **بحار**، ج ۲/ص ۹۷.

مشرکان. در روایات اسلامی، ائمهٔ اطهار از حضرت مسیح نقل کرده‌اند که:
«خُذُوا الْحَقَّ مِنْ اَهْلِ الْباطِلِ وَ لاتَأْخُذُوا الْباطِلَ مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ وَکونوا نُقّادَالْکَلامِ»[۱] یعنی حق را(هرچند) از اهل باطل فرا گیرید و اما باطل را(هرچند) از اهل حق فرا نگیرید، سخن‌سنج و حقیقت‌شناس باشید.

این روایتها زمینهٔ وسعت دید و بلندنظری و تعصب نداشتن مسلمین را در فراگرفتن علوم و معارف از غیرمسلمانان فراهم کرد و به اصطلاح در مسلمین «روح تساهل» و «تسامح» و عدم تعصب در مقام فراگیری و علم‌آموزی به‌وجود آورد.

و از این‌رو مسلمین اهمیت نمی‌دادند که علوم را از دست چه کسی می‌گیرند و به‌وسیلهٔ چه اشخاصی ترجمه و نقل می‌شود و به‌دست آنها می‌رسد، بلکه بر اساس آنچه از پیشوای عظیم‌الشأن خود آموخته بودند خود را به‌دلیل این که اهل ایمانند صاحب و وارث اصلی حکمتهای جهان می‌دانستند، حکمت را نزد دیگران امری «عاریت» تصور می‌کردند. به قول مولوی:

ای برادر بر تو حکمت عاریه است همچو در نزد نخاسی جاریه است

معتقد شده بودند که علم و ایمان نباید از یکدیگر جدا زیست کنند؛ معتقد بودند که حکمت در محیط بی‌ایمانی غریب و بیگانه است، وطن حکمت قلب اهل ایمان است. بدیهی است که جملهٔ: «کَلِمَةُ الْحِکْمَةِ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَیْثُ وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها» همهٔ این معانی و مفاهیم را دربر دارد. این بود که مسلمین تمام همت و سعی‌شان این بود که بر علوم و معارف جهان دست یابند.

جرجی زیدان دربارهٔ علل و عوامل سرعت پیشرفت تمدن اسلامی می‌گوید:

«یکی از عوامل مؤثر در سرعت پیشرفت تمدن اسلام و ترقی و تعالی علوم و ادبیات در نهضت عباسیان این بود که خلفا در راه ترجمه و نقل علوم از بذل هر چیز گران و ارزان دریغ نداشتند و بدون توجه به ملیت و مذهب و نژاد، دانشمندان و مترجمین را احترام می‌گزاردند و همه نوع با آنان مساعدت می‌کردند و از آن‌رو دانشمندان مسیحی، یهودی، زردشتی، صابی، سامری در بارگاه خلفا گرد می‌آمدند و خلفا طوری با آنان به مهربانی رفتار می‌کردند که باید طرز رفتار آنان برای فرمانروایان هر ملت

---

۱. **بحار**، ج ۴/ص ۹۶.

و مذهبی سرمشق آزادیخواهی و عدالت‌گستری باشد.»[1]

جرجی زیدان داستان معروف مرثیه‌گویی سید شریف رضی را برای ابواسحاق صابی ذکر می‌کند که یک مرد روحانی در مرثیهٔ یک دانشمند کافر شعر می‌گوید. سپس می‌گوید: آزادی فکر و عقیده و مماشات با دانشمندان چنان بود که آن مرد بزرگ روحانی با کمال آزادگی آن دانشمند صابی را مرثیه گفت.

جرجی زیدان چنین نتیجه می‌گیرد که مردم در تعصب و عدم تعصب از بزرگان (خلفا، سلاطین) خویش پیروی می‌کنند و اگر بزرگان و فرمانروایان آزادمنش باشند، سایرین نیز از آنان تبعیت دارند و عکسش هم عکس است. ولی این نتیجه‌گیری صحیح نیست. امثال سید شریف رضی دنباله‌رو خلفا نبودند، سعهٔ صدر و بلند نظری را از خلفا نیاموخته بودند؛ از شارع مقدس اسلام آموخته بودند که علم را به‌هرحال محترم می‌شمارد، و لهذا وقتی که به سید اعتراض شد پاسخ داد که من در حقیقت علم را مرثیه گفتم نه شخص را.

آقای دکتر زرین‌کوب نیز در کتاب کارنامهٔ اسلام روح تسامح و بی‌تعصبی مسلمین را عامل مهمی در سرعت پیشرفت مسلمین می‌شمارند[2].

عامل دیگر که در اقبال عظیم مسلمین به علوم مؤثر بوده است توصیه و تشویق فراوان اسلام به تحصیل علم است. جرجی زیدان با اینکه تعصب مسیحی دارد و در بعضی مسائل این تعصب کاملاً نمودار است و گاهی می‌خواهد اصرار بورزد که مسلمین اولیه با هر کتابی جز قرآن مخالف بودند، معذلک اعتراف می‌کند که تشویق اسلام به علم عامل مؤثری بوده است. می‌گوید:

«همینکه مملکت اسلام توسعه یافت و مسلمانان از انشای علوم اسلامی فارغ شدند، کم‌کم به فکر علوم و صنایع افتادند و برای خود همه نوع وسایل تمدن فراهم ساختند و طبعاً در صدد تحصیل علم و صنعت برآمدند و چون از کشیشان مسیحی مطالبی از فلسفه شنیده بودند، بیش از سایر علوم به فلسفه علاقه‌مند گشتند، بخصوص که احادیث وارده از (حضرت) رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آنان را به تحصیل علم و بخصوص فلسفه تشویق می‌نمود

---

۱. **تاریخ تمدن اسلام**، ج ۳، ترجمهٔ فارسی، ص ۲۴۷.
۲. **کارنامهٔ اسلام**، ص ۱۳ـ۱۶.

که از آن جمله فرموده است: «علم بیاموزید اگرچه در چین باشد»، «حکمت گمشدهٔ مؤمن است، از هر که بشنود فرا می‌گیرد و اهمیت نمی‌دهد که کی آن را گفته است»، «آموختن علم بر هر زن و مرد مسلمان واجب است»، «از گهواره تا گور دانش بیاموزید».»[۱]

آقای دکتر زرین‌کوب می‌نویسد:

«توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به علم و علما می‌کرد از اسباب عمده بود در آشنایی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی. قرآن مکرر مردم را به تفکر و تدبر در احوال کائنات و به تأمل در اسرار آیات دعوت کرده بود، مکرر به برتری اهل علم و درجات آنها اشاره نموده بود و یک جا شهادت «صاحبان علم» را تالی شهادت خدا و ملائکه خوانده بود که این خود به قول امام غزالی در فضیلت و نبالت علم کفایت داشت. بعلاوه بعضی احادیث رسول که به اسناد مختلف نقل می‌شد، حاکی از بزرگداشت علم و علما بود. و اینهمه با وجود بحث و اختلافی که در باب اصل احادیث و ماهیت علم مورد توصیه در میان می‌آمد، از اموری بود که موجب مزید رغبت مسلمین به علم و فرهنگ می‌شد و آنها را به تأمل و تدبر در احوال و تفحص و تفکر در اسرار کائنات برمی‌انگیخت. از اینها گذشته پیغمبر خود نیز در عمل، مسلمین را به آموختن تشویق بسیار می‌کرد، چنانکه بعد از جنگ بدر هر کس از اسیران که فدیه نمی‌توانست بپردازد، در صورتی که به ده تن از اطفال مدینه خط و سواد می‌آموخت آزادی می‌یافت. همچنین به تشویق وی بود که زید بن ثابت زبان عبری یا سریانی ـ یا هر دو زبان ـ را فرا گرفت و این تشویق و ترغیب سبب می‌شد که صحابه به جستجوی علم رو آورند، چنانکه عبدالله بن عباس بنا بر مشهور به کتب **تورات** و **انجیل** آشنایی پیدا کرد و عبدالله بن عمرو بن عاص نیز به **تورات** و به قولی نیز به زبان سریانی وقوف پیدا کرده بود. این تأکید و تشویق پیغمبر هم علاقهٔ مسلمین را به علم افزود و هم علما و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد.»[۲]

---

۱. ترجمهٔ **تاریخ تمدن**، ص۲۰۷.
۲. **کارنامهٔ اسلام**، ص۱۷و۱۸.

□

اکنون وارد بحث در نقش مهم و مؤثر ایرانیان در علوم و فرهنگ اسلامی بشویم.

هدف ما در این کتاب توضیح نقش مؤثر ایرانیان در تدوین و تکوین علوم و فرهنگ اسلامی است. آنچه گفتیم از باب مقدمه بود و ذکر آن را ضروری می‌دانستیم.

تکرار کرده و بار دیگر تأکید می‌کنیم که تمدن اسلامی از هیچ قوم بخصوص نیست، بلکه از آنِ اسلام و مسلمانان است؛ هیچ ملتی حق ندارد آن را به نام خود قلمداد کند، چه عرب و چه ایرانی و چه غیر اینها؛ هر ملتی حق دارد سهم خود را مشخص کند.

قرائت و تفسیر

در میان علوم اسلامی، اولین علمی که تکون یافت علم قرائت و پس از آن علم تفسیر بود. علم قرائت مربوط به لفظ قرآن است که چگونه خوانده شود، و علم تفسیر مربوط به مفاهیم و معانی کلام‌الله مجید است.

در علم قرائت، اصول و قواعد وقف و وصل و مدّ و تشدید و ادغام و غیره بیان می‌شود. بعلاوه بعضی از کلمات قرآن کریم که به شکلهای مختلف قرائت شده است، شکلهای مختلف قرائت آنها بیان می‌شود.

صحابه قرآن را از پیغمبر اکرم می‌آموختند. رسول اکرم بعضی از صحابه را مستقیماً تعلیم می‌دادند و آنان راکه قرآن را آموخته بودند مأمور تعلیم برخی دیگر می‌کردند. تابعین که عصر رسول اکرم را درک نکرده بودند قرآن را از صحابه آموختند. در همین وقت بود که گروهی متخصص قرائت و تعلیم صحیح قرآن به‌وجود آمد و عامهٔ مسلمانان که در این هنگام زیاد شده بودند و با حرص و ولع شدید به تعلم قرآن رو کرده بودند، به این متخصصان رو می‌آوردند. این متخصصان کیفیت قرائت خود را از ائمه یا از صحابه روایت می‌کردند و هر کدام به نوبهٔ خود شاگردان و متخصصانی تربیت می‌کردند که در کتب تواریخ و تراجم ضبط شده است.

این که علت اختلاف قرائات چیست؛ آیا در زمان رسول اکرم هم قرائات مختلف وجود داشته یا نه، و به فرض اول آیا خود آن حضرت اجازه داده بودند که برخی کلمات به وجوه مختلف قرائت شود و به‌عبارت دیگر آیا از اول برخی کلمات قرآن با وجوه مختلف به آن حضرت وحی شده است و یا آنکه علت اختلاف قرائات همان چیزی است که در سایر کتابها به‌واسطهٔ اختلاف نقل راویان پیدا می‌شود، مطلبی است که در جای دیگر باید بحث شود. آنچه مسلّم است این است که مسلمین نهایت کوشش را به‌کار می‌بردند تا قرآن کریم را آنچنان قرائت کنند که شخص رسول اکرم قرائت می‌کرده‌اند. لهذا قرآن را نزد کسانی می‌آموختند که بلاواسطه یا مع‌الواسطه از رسول اکرم آموخته بودند.

در ابتدا قاریان شفاهاً و سینه به سینه فن قرائت را از اساتید و معلمان خویش فرا می‌گرفتند و به شاگردان تعلیم می‌دادند. سپس در این علم کتابهایی تألیف شد.

بعضی مدعی شده‌اند اول کسی که در علم قرائت کتاب تألیف کرد ابوعبید قاسم بن سلام، متوفّیٰ در ۲۲۴ هجری بود، ولی این نظر مردود شناخته شده است. حمزة بن حبیب که شیعه و از قرّاء سبعه است و در حدود یک قرن قبل از قاسم بن سلام می‌زیسته است، پیش از او به تألیف کتاب در فن قرائت پرداخت.

همچنانکه علامهٔ بزرگوار آیةالله مرحوم سیدحسن صدر تحقیق کرده‌اند و از کلام ابن‌الندیم در الفهرست و کلام نجاشی در فهرست او شاهد آورده‌اند، ابان بن تغلب که از اصحاب و شیعیان امام علی بن الحسین زین‌العابدین علیه‌السلام است، پیش از همهٔ اینان به تدوین علم قرائت پرداخت.

مرحوم صدر اثبات می‌کنند که اول کسی که قرآن را جمع‌آوری کرد و نوشت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بود. اول کسی که قرآن را نقطه‌گذاری کرد ـ تا آن‌وقت نقطه‌گذاری در خط معمول نبود ـ ابوالاسود دئلی از اصحاب امیرالمؤمنین بود. اول کسی که در علم قرائت، کتاب تصنیف کرد ابان بن تغلب بود، و هم او اول کسی است که در معانی قرآن و توضیح لغات مشکلهٔ قرآن کتاب نوشت. اولین کسی که در فضایل قرآن کتاب نوشت، ابی بن کعب صحابی معروف است که شیعی است. اول کسی که در مَجازات قرآن تألیف کرد فراء، نحوی معروف است که شیعی و ایرانی است. اول کسی که در احکام قرآن کتاب نوشت محمد بن سائب کلبی است. اول

کسی که در تفسیر تصنیف کرد سعید بن جبیر بود[1].

به هرحال در میان تابعین و شاگردان تابعین که در قرن اول و دوم می‌زیسته‌اند، ده نفرند که به‌عنوان متخصص فن قرائت شناخته شده‌اند. هفت نفر از آن ده نفر معروفتر و مشهورتر و معتبرترند و به «قرّاء سبعه» معروفند. آنان عبارتند از: نافع بن عبدالرحمن، عبدالله بن کثیر، ابوعمرو بن العلاء، عبدالله بن عامر، عاصم بن ابی النجود، حمزة بن حبیب، علی کسائی.

چهار نفر از این هفت نفر ایرانی‌اند و سه نفر غیرایرانی. از چهار نفر ایرانی دو تن شیعه‌اند و از سه نفر غیرایرانی نیز دو تن شیعه‌اند.

علامهٔ جلیل، مرحوم سیدحسن صدر در کتاب **تأسیس‌الشیعة‌لعلوم‌الاسلام**[2] از شیخ‌عبدالجلیل رازی نقل می‌کنند که اکثر پیشوایان علم قرائت اعم از مکی، مدنی، کوفی و بصری و غیرهم از عدلیه(شیعه یا معتزله) بوده‌اند. به هرحال چهار نفر از هفت قاری معروف ایرانی بوده‌اند:

۱. عاصم. عاصم به اصطلاح از «موالی» است. در علم قرائت شاگرد ابوعبدالرحمن سلمی است و او شاگرد امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام بوده است. قرائت عاصم را بهترین قرائات می‌دانند. در **ریحانة‌الادب** می‌نویسد: «اصل مصاحف را که نوعاً اصل معمولی در کتابت است موافق قرائت عاصم نوشته و قرائات هر یک از قرّاء دیگر را با تعیین اسم قاری آن با خط سرخ در حواشی می‌نوشتند»[3]. عاصم در کوفه می‌زیسته و در همان‌جا درگذشته است. صاحب **مجالس المؤمنین** و بعضی دیگر و از آن جمله علامه سیدحسن صدر[4] به تشیع او تصریح کرده‌اند. وفاتش در حدود سال ۱۳۰ هجری واقع شده است.

۲. نافع. ابن‌الندیم در **الفهرست** تصریح می‌کند که نافع اصفهانی‌الاصل است و ساکن مدینه بوده است. در **ریحانة‌الادب** می‌نویسد که نافع بسیار سیاه‌رنگ بود و در فن قرائت امام اهل مدینه بود و رأی و قرائت او مورد اعتماد ایشان بود. او قرائت خود را از یزید بن قعقاع که یکی از قراء دهگانه است اخذ کرد. نافع در سال ۱۵۹ و

---

۱. **تأسیس الشیعة لعلوم‌الاسلام**، ص ۳۱۶ـ۳۲۲.
۲. ص ۳۴۶.
۳. **ریحانة‌الادب**، ج ۴، چاپ دوم، ص ۴۲۶.
۴. **تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام**، ص ۳۴۶.

یا ۱۶۹ درگذشته است.

۳. ابن‌کثیر. ابن‌الندیم می‌گوید: «گفته شده است که ابن‌کثیر از اولاد ایرانیانی است که انوشیروان آنها را به یمن فرستاد تا حکومت را از حبشیان گرفتند و به سیف بن ذی یزن که به تظلم به دربار انوشیروان آمده بود سپردند».

ما قبلاً نقش مهم این ایرانیان را در ترویج و توسعهٔ اسلام در آن منطقه بیان کرده‌ایم.

در ریحانة‌الادب می‌نویسد: «ابن‌کثیر اصول قرائت را از مجاهد، از ابن‌عباس، از علی علیه‌السلام اخذ نمود. وفات ابن‌کثیر در سال ۱۲۰ هجری واقع شده است».

۴. کسائی. مطابق آنچه در الفهرست ابن‌الندیم آمده است نام وی علی است و پدرش حمزة بن عبدالله بن بهمن بن فیروز است. کسائی از مشاهیر ادب عربی و از اکابر نحویین است. او معلم فرزندان هارون بود. در سفر هارون به خراسان همراه وی بود و در ری درگذشت و از قضا محمد بن حسن شیبانی فقیه و قاضی‌القضاة معروف که او نیز همراه هارون بود، در همان روز درگذشت و در ری دفن شد. هارون گفت امروز فقه و عربیت را در ری دفن کردیم. وفات کسائی در اواخر قرن دوم هجری واقع شده است. کسائی نیز شیعه بوده است.

اما تفسیر. در زمان رسول اکرم طبعاً مسلمانان مشکلات خود را دربارهٔ معانی و مفاهیم آیات قرآن از آن حضرت می‌پرسیدند. برخی از صحابه بیش از دیگران در فهم معانی قرآن بصیرت داشتند، لهذا از همان اول به‌عنوان «مرجع» در تفسیر آیات قرآن شناخته شدند. عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود از این افرادند. ابن‌عباس در این جهت شهرت بیشتری دارد. آراء او در کتب تفسیر زیاد نقل می‌شود. ابن‌عباس شاگرد امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بود و به این شاگردی افتخار می‌کرد و به خود می‌بالید. ابن‌مسعود نیز شیعه و شاگرد علی علیه‌السلام است. در کتب فهرست از یک کتاب تفسیر تألیف ابن‌عباس یاد می‌شود. برخی مدعی هستند که نسخه‌ای از این تفسیر هم‌اکنون در کتابخانهٔ سلطنتی مصر موجود است[۱]. ابن‌عباس با همهٔ تبحری که در تفسیر داشت می‌گفت: «در مقابل علی همچون قطره‌ای در مقابل دریا هستم».

جرجی زیدان مدعی است که تا آخر قرن اول هجری، تفسیر قرآن زبان به زبان

۱. کتاب **مفسران شیعه**، از انتشارات دانشگاه شیراز، تألیف دکتر محمد شفیعی، ص۴۶.

نقل می‌شد و نخستین کسی که تفسیر قرآن را به‌صورت کتاب درآورد مجاهد بود (متوفّیٰ در ۱۰۴ هجری). سپس امثال واقدی و طبری در قرن دوم و سوم تفسیرهایی نوشتند[1].

ولی البته این نظر صحیح نیست. ابن‌عباس و حتی سعید بن جبیر پیش از مجاهد به نگارش تفسیر قیام کرده‌اند. این نظر جرجی زیدان تابع یک نظر کلی‌تری است که مدعی است مسلمین در تمام قرن اول هیچ تألیفی نداشته‌اند. نظر جرجی زیدان با دلایل قطعی مردود شناخته شده است. ما در ضمن فصول آینده به بطلان نظر او اشاره خواهیم کرد.

ایرانیان همان‌طور که به فن قرائت قرآن اهتمام ورزیدند به فن تفسیر نیز اهتمام ورزیدند.

اهتمام ایرانیان به تفسیر و فقه و حدیث که مستقیماً با متن اسلام مربوط بوده است از هر مورد دیگر بیشتر بوده است. برای ما فعلاً ممکن نیست همهٔ مفسران ایرانی را از صدر اسلام تا عصر حاضر معرفی کنیم. اگر بنای چنین کاری باشد «مثنوی هفتادمن کاغذ شود». در هر قرنی صدها و هزارها مفسر وجود داشته است و صدها تفسیر نگاشته شده است. تحقیق دربارهٔ همهٔ آنها و جداکردن ایرانیان از غیرایرانیان یک عمر وقت می‌خواهد. ولی برای این که نمونه‌ای از خدمات ایرانیان در تفسیر ارائه داده شود کافی است که نظری به تفاسیر برجسته و مفسران مشهور و معروف میان مسلمین بیندازیم؛ خواهیم دید اکثر این مفسران ایرانی بوده‌اند.

ما این افراد را از میان کسانی انتخاب می‌کنیم که یا چون از مفسران اولیه‌اند، اسمشان و رأی و نظرشان زیاد در تفاسیر ذکر می‌شود و یا تفسیری برجسته و قابل توجه از آنها به یادگار مانده است.

دستهٔ اول یعنی مفسران اولیه که آرائشان در کتب تفسیر زیاد نقل می‌شود، بعضی صحابی و بعضی تابعی و بعضی از شاگردان و یا شاگردانِ شاگردان تابعین بوده‌اند از قبیل ابن‌عباس، ابن‌مسعود، ابی بن کعب، سدی، مجاهد، قتاده، مقاتل، کلبی، سبیعی، اعمش، ثوری، زهری، عطاء، عکرمه، فراء و غیر اینها.

بعضی از اینها شیعه‌اند و بعضی غیرشیعه و همچنین بعضی ایرانی‌اند و بعضی

---

۱. **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ فارسی، ج ۳/ص ۹۵.

غیرایرانی. بدیهی است که در این طبقه غلبه با غیرایرانیان است. تنها چند نفر از اینها یعنی مقاتل و اعمش و فراء ایرانی‌اند و باقی غیرایرانی.

مقاتل بن سلیمان از اهل خراسان و یا از اهل ری است. در قرن دوم می‌زیسته و در سال ۱۵۰ درگذشته است. مقاتل از اهل تسنن به‌شمار می‌رود. شافعی درباره‌اش تعبیری مبالغه‌آمیز دارد، می‌گوید: «مردم در تفسیر، عیال مقاتل می‌باشند».

سلیمان بن مهران اعمش به نقل ریحانة‌الادب[1] اصلاً اهل دماوند است و در کوفه متولد شده و در همان جا سکنی گزیده است. سلیمان شیعه است و علمای اهل تسنن نیز او را ستوده‌اند. اعمش به لطیفه گویی معروف است. داستانهایی از لطایف او نقل می‌شود. اعمش در حدود سال ۱۵۰ هجری درگذشته است.

فراء، یحیی بن زیاد اقطع از معاریف لغویین و نحویین است. نامش در کتب ادب عربی زیاد برده می‌شود. فراء شاگرد کسائی و مربی فرزندان مأمون بوده است. صاحب ریاض‌العلماء و همچنین صاحب تأسیس‌الشیعة به تشیع وی تصریح کرده‌اند. فراء ایرانی است. پدرش، زیاد اقطع در وقعهٔ معروف فخ همراه شهید فخ، حسین بن علی بن حسن بود؛ دستش را به مجازات بریدند و از این‌رو به «اقطع» معروف شد. فراء در سال ۲۰۷ یا ۲۰۸ هجری درگذشت.

از این طبقه که بگذریم می‌رسیم به طبقه‌ای که در تفسیر، کتاب تألیف کرده‌اند. همچنانکه قبلاً اشاره شد، کتب تفسیری که در شیعه و سنی نوشته شده است از حد احصاء خارج است. تنها به ذکر معروفترین تفاسیری که هم‌اکنون در میان شیعه و سنی رایج است اکتفا می‌نماییم. بحث خود را از تفاسیر شیعه آغاز می‌کنیم.

مفسرین شیعه تقسیم می‌شوند به مفسرین عصر ائمه و مفسرین عصر غیبت. بسیاری از اصحاب ائمه که بعضی از آنها ایرانی هستند تفسیر نوشته‌اند از قبیل ابوحمزهٔ ثمالی، ابوبصیر اسدی، یونس بن عبدالرحمن، حسین بن سعید اهوازی، علی بن مهزیار اهوازی، محمد بن خالد برقی قمی، فضل بن شاذان نیشابوری.

مفسرین عصر غیبت فراوانند. ما در اینجا به‌عنوان نمونه تنها به ذکر نام کتب تفسیر معروف میان شیعه می‌پردازیم. از همین نمونه معلوم می‌شود بیشتر تفاسیر

---

۱. جلد اول، چاپ سوم، ص ۱۵۴.

شیعی را شیعیان ایرانی تألیف کرده‌اند:

۱. تفسیر علی بن ابراهیم قمی. این تفسیر از معروفترین تفاسیر شیعه است؛ اکنون موجود است و چاپ شده است. پدر علی بن ابراهیم از کوفه به قم منتقل شد. بعید نیست که علی بن ابراهیم یک ایرانی عرب‌نژاد باشد. وی از مشایخ شیخ کلینی است و تا سال سیصد و هفت در قید حیات بوده است.

۲. تفسیر عیاشی. مؤلف این تفسیر محمد بن مسعود سمرقندی است. اول مذهب اهل تسنن داشت و بعد به تشیع گرایید. معاصر شیخ کلینی است. از پدرش سیصدهزار دینار به او ارث رسید، همه را صرف نسخ و مقابله و استنساخ و جمع کتاب کرد. خانه‌اش به شکل یک مدرسه درآمده بود؛ هر کس به یک کار علمی گماشته شده بود و کار خود را انجام می‌داد و هزینهٔ همه را عیاشی تأمین می‌کرد. عیاشی علاوه بر تفسیر و حدیث و فقه، در طب و نجوم دستی داشته است. ابن‌الندیم در الفهرست از او یاد کرده و کتابهای فراوانی از او نام برده و مدعی شده که کتب عیاشی در خراسان رواج زیادی دارد. عیاشی ایرانی است ولی ظاهراً عرب‌نژاد است. ابن‌الندیم می‌گوید: گفته شده که تمیمی‌الاصل است. عیاشی از علمای قرن سوم هجری محسوب می‌شود.

۳. تفسیر نعمانی. مؤلف این تفسیر، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم است. احیاناً به نام ابن‌ابی‌زینب خوانده می‌شود. شاگرد شیخ کلینی است. صاحب تأسیس‌الشیعة می‌گوید: نسخه‌ای از تفسیر نعمانی در کتابخانهٔ ایشان هست. نعمانی معلوم نیست که اهل عراق(حدود واسط) است یا اهل مصر. نعمانی از علمای قرن چهارم محسوب می‌شود.

نعمانی دخترزاده‌ای دارد به نام ابوالقاسم حسین معروف به ابن‌المرزبان و وزیر مغربی[۱]. این مرد به یزدجرد ساسانی نسب می‌برد و نظر به اینکه چند نوبت به وزارت رسیده است به «وزیر مغربی» معروف است. ابن‌المرزبان در چهارده سالگی قرآن مجید را حفظ کرد، در نحو و لغت و حساب و جبر و هندسه و منطق و برخی فنون دیگر ماهر بود، ادیب و نویسنده‌ای توانا بود.

ابن‌المرزبان کتابی دارد به نام خصائص القرآن. در سال ۴۱۸ و یا ۴۲۸ درگذشته

۱. رجوع شود به **تأسیس‌الشیعة**، ص۳۳۶ و **ریحانةالادب**، ج۸/ص۲۰۱و۲۰۲.

است و طبق وصیت خودش جنازه‌اش را از بغداد به نجف منتقل کردند و در جوار مرقد امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دفن نمودند.

۴. تفسیر تبیان. مؤلف این تفسیر شیخ‌الطائفه ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی است. در ادبیات، کلام، فقه، تفسیر، حدیث، امام و پیشوا بوده است. در سال ۳۸۵ تولد یافت و بنابراین اکنون در حدود هزار سال از تولد این ستارهٔ درخشان اسلام می‌گذرد. سال گذشته به همین مناسبت کنگرهٔ هزارهٔ وی در مشهد تأسیس شد و گروه زیادی از دانشمندان اعم از مسلمان و غیرمسلمان و اعم از شیعه و سنی در آن شرکت داشتند. شیخ طوسی در سال ۴۶۰ هجری درگذشته است. این مرد بزرگ در ۲۳ سالگی از خراسان به عراق آمد و از محضر شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی استفاده کرد و سپس خودش پیشوای تشیع در عصر خود گشت. در اعصار بعد نیز همواره در صف مقدم علمای شیعه قرار داشته است. دوازده سال آخر عمر خود را به‌واسطهٔ حوادث ناگواری که در بغداد رخ داد، از آنجا به نجف منتقل شد. حوزهٔ علمیهٔ نجف را این مرد بزرگوار تأسیس کرد که هم‌اکنون پس از هزار سال به حیات علمی و دینی خود ادامه می‌دهد.

۵. مجمع‌البیان. مؤلف این تفسیر فضل بن حسن طبرسی است. اصلاً اهل تفرش است. در ذی‌القعدهٔ ۵۳۶ از تألیف این تفسیر فراغت یافته است. مجمع‌البیان از نظر ادبی و حسن تألیف بهترین تفسیر است. شیعه و سنی برای این تفسیر اهمیت فراوان قائلند. مکرر در ایران و مصر و بیروت چاپ شده است. طبرسی تفسیر مختصری دارد به نام جوامع‌الجامع. طبرسی پس از فراغ از مجمع‌البیان به تفسیر کشّاف که توسط معاصر نامدارش جارالله زمخشری تألیف یافته بود وقوف یافت وپسندید و در آن نکاتی از جنبه‌های ادبی یافت که از خودش در مجمع‌البیان فوت شده بود. تفسیر جوامع‌الجامع را با توجه به لطایف کشّاف نگاشت.

البته اهل فن تفسیر می‌دانند هر چند برخی نکات خصوصاً از جنبهٔ فن بلاغت در کشّاف هست که در مجمع‌البیان نیست، نکات زیاد ادبی و تفسیری در مجمع‌البیان یافت می‌شود که در کشّاف وجود ندارد.

۶. روض‌الجنان، معروف به تفسیر ابوالفتوح رازی. این تفسیر به زبان فارسی است و از معروفترین و غنی‌ترین تفاسیر شیعه است. فخرالدین رازی و ـ به ادعای بعضی ـ طبرسی نیز از این تفسیر زیاد استفاده کرده‌اند. این تفسیر در چهل سال اخیر

مکرر در ایران چاپ شده است. ابوالفتوح نیشابوری‌الاصل است ولی در ری می‌زیسته است. ابوالفتوح از ایرانیان عرب‌نژاد است. نسبش به جناب عبدالله بن بدیل بن ورقاء می‌رسد که از صحابهٔ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بود و در صفین افتخار حضور رکاب آن حضرت را داشت.

ابوالفتوح معاصر طبرسی و زمخشری است و نزد شاگردان شیخ طوسی تحصیل کرده است. تاریخ دقیق وفاتش در دست نیست. قدر مسلّم این است که در اواسط قرن ششم هجری می‌زیسته است. قبرش هم‌اکنون در شهر ری معروف است.

۷. تفسیر صافی. مؤلف این تفسیر حکیم و عارف و محدث و مفسر معروف ملامحسن فیض کاشانی است. از مشاهیر علمای شیعه است و در قرن یازدهم هجری می‌زیسته است. این مرد بزرگ عمر پربرکتی داشته و به کثرت و جودت تألیف معروف است.

مرحوم فیض در آغاز عمر در قم اقامت داشت. مدرسهٔ فیضیه به نام او معروف شد. از قم به شیراز مسافرت کرد و علم حدیث را نزد سیدماجد بحرانی، و فلسفه و عرفان را نزد حکیم و عارف بلندقدر صدرالمتألهین آموخت و دختر صدرا را به زنی گرفت. وفات فیض در سال ۱۰۹۱ در کاشان واقع شده است.

۸. تفسیر ملاصدرا. صدرالمتألهین یا ملاصدرا شهرتش به فلسفه و عرفان است و خود در این رشته صاحب‌مکتب است، ولی در تفسیر و شرح احادیث هم تبحری بسزا داشته است. اصول کافی را شرح کرده است و سورهٔ بقره را تا آیهٔ ۶۵: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذینَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي‌السَّبْتِ ...» و همچنین سوره‌های الم سجده، یس، واقعه، حدید، جمعه، طارق، اعلیٰ، اذا زلزلت، و آیه‌های آیة‌الکرسی، آیهٔ نور و آیهٔ «وَتَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً ...»[1] را تفسیر کرده است. تفسیر ملاصدرا هر چند تمام نیست ولی مفصل است و تقریباً به اندازهٔ تفسیر صافی است. چندین‌بار در ایران چاپ شده است. وفات ملاصدرا در بصره در سال ۱۰۵۰ در هفتمین سفر وی به حج که همواره پیاده می‌رفته است اتفاق افتاد.

هوای کعبه چنان می‌کشاندم به نشاط　　　که خارهای مغیلان حریر بنماید

۹. منهج‌الصادقین. این تفسیر به زبان فارسی است و در سه جلد بزرگ در تبریز

---

۱. نمل/۸۸.

به چاپ سنگی چاپ شده است. تا سی‌چهل سال اخیر یگانه تفسیر فارسی متداول بود. مؤلف این تفسیر مرحوم ملافتح‌الله بن شکرالله کاشانی است که در قرن دهم هجری می‌زیسته است. غالب تألیفات این مرد به زبان فارسی است؛ از جملهٔ آنهاست شرح نهج‌البلاغه که البته ترجمه‌ای است فارسی با شرحی مختصر.

۱۰. تفسیر شبّر. مؤلف این تفسیر سیدعبدالله شبر است. این مرد شریف معاصر کاشف‌الغطاء و میرزای قمی بوده است. مردی بسیار متتبع و متبحر و متعبد بوده است. تألیفات زیادی در فقه و اصول و کلام و حدیث و رجال و تفسیر داشته است. وی در سال ۱۲۴۲ هجری وفات یافت و در جوار کاظمین علیهما السلام دفن شد.

۱۱. تفسیر برهان. مؤلف این تفسیر مرحوم سیدهاشم بحرینی است که از محدثین و متتبعین معروف شیعه به‌شمار می‌رود. این تفسیر طبق مذاق اخباریین است که قرآن را تنها با حدیث قابل تفسیر می‌دانند بدون هیچ توضیح دیگری و حتی بدون این که کوچکترین توضیحی دربارهٔ همان احادیث و کیفیت تفسیری آن احادیث داده شود، بلکه صرفاً به این صورت که احادیث مربوطه نقل گردد و به همان نقل اکتفا شود. سیدهاشم بحرینی در سال ۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ درگذشته است.

۱۲. نورالثقلین. نویسندهٔ این تفسیر یکی از علمای حویزی است که در شیراز مسکن داشته است. معاصر مرحوم مجلسی و شیخ حرعاملی است. در این تفسیر نیز عنایت به نقل اخبار و احادیث است. نام مؤلف شیخ‌عبدالعلی ابن جمعه است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست.

تفاسیری که نام برده شد معروفترین و مشهورترین تفاسیر شیعه تا قرن ۱۳ هجری است که چاپ شده و تقریباً در دست همهٔ کسانی که به تفاسیر شیعی علاقه‌مندند موجود است و اگر افراد غیرشیعی بخواهند به تفاسیر شیعه مراجعه کنند، به این تفاسیر مراجعه می‌کنند. در قرن چهاردهم نیز تفاسیر زیاد و پر ارجی تألیف یافته است و یا در حال تألیف است؛ ما از ذکر آنها خودداری کردیم.

اگر کسی بخواهد آماری تا حدود امکان از تفاسیر شیعی به‌دست آورد، باید به کتاب بسیار پر ارج الذریعةالی‌تصانیف‌الشیعة تألیف علامهٔ جلیل مرحوم حاج شیخ آقابزرگ تهرانی(اعلی‌الله مقامه) مراجعه کند.

از نمونه‌ای که به‌دست دادیم معلوم شد تقریباً همهٔ تفاسیر معروف امروز شیعه یا از ایرانیان ایرانی‌نژاد است و یا از عرب‌نژادانی که ایرانی شده بودند و یا از شیعیان

ساکن سواحل خلیج فارس که در ایران می‌زیسته‌اند.

تفاسیر اهل تسنن

۱. جامع‌البیان‌فی‌تفسیرالقرآن، معروف به تفسیر طبری. مؤلف این تفسیر طبری مورخ و محدث و فقیه معروف است. طبری از علمای طراز اول اهل تسنن به‌شمار می‌رود. در بسیاری از علوم زمان خود امام و پیشوا شمرده می‌شود. طبری در ابتدا از نظر روش فقهی تابع شافعی بود اما بعدها خود مکتب فقهی مستقلی تأسیس کرد و از هیچیک از پیشوایان فقه اهل تسنن پیروی نکرد. مذهب فقهی طبری تا مدتی پیرو داشت و تدریجاً از بین رفت. ابن‌الندیم در الفهرست عده‌ای از فقها را نام می‌برد که پیرو مذهب فقهی طبری بوده‌اند.

طبری اهل آمل مازندران است. در سال ۲۲۴ هجری در آمل متولد شد و در سال ۳۱۰ در بغداد درگذشت. تفسیر طبری در قاهره چاپ شده است و در زمان نوح بن منصور سامانی به امر او به‌وسیلهٔ وزیر عرب نژادش معروف به وزیر بلعمی به فارسی ترجمه شد. ترجمهٔ تفسیر طبری اخیراً در تهران چاپ شده است.

۲. کشّاف. این کتاب معروفترین و متقن‌ترین تفاسیر اهل تسنن است. از نظر نکات ادبی، بالخصوص نکات بلاغتی در میان همهٔ تفاسیر ممتاز است. مؤلف این تفسیر ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری خوارزمی ملقب به جارالله است. زمخشری از اکابر علمای اسلام به‌شمار می‌رود. کتابهای زیاد در ادب، حدیث و موعظه تألیف کرده است. با اینکه این مرد از بلاد شمالی ایران و سرزمینهای سردسیر بود، سالها در مکهٔ معظمه مجاور شد و گرمای طاقت‌فرسای هوای آنجا را تحمل کرد، زیرا معتقد بود مجاورت بیت‌الله آثار معنوی فراوانی دارد. چون سالها مجاور بیت‌الله بود به «جارالله» معروف گشت و ظاهراً در همان وقت تفسیر کشاف را نوشت.

زمخشری در جلد سوم کشاف، ذیل تفسیر آیهٔ ۵۶ از سورهٔ عنکبوت که می‌فرماید: «یا عِبادِیَ الَّذینَ اٰمَنوا اِنَّ اَرْضی واسِعَةٌ فَاِیّایَ فَاعْبُدونِ» (ای بندگان مؤمن من، زمین من فراخ است، پس تنها مرا پرستش کنید)، پس از آنکه تشریح می‌کند که مؤمن باید مناسبترین سرزمینها را از نظر حفظ دین و عبادت پروردگار برای

سکونت انتخاب کند، می‌گوید:

«به جان خودم سوگند که سرزمینها از این نظر تفاوت فراوان دارند. ما آزمایش کردیم، پیشینیان ما نیز آزمایش کرده‌اند: سرزمین حرم خدا و مجاورت بیت‌الله‌الحرام تأثیر فراوانی دارد بر روح و دل از نظر مقهور ساختن نفس امّاره و تمرکز فکر و خیال و پیدایش روح قناعت و ...»

زمخشری در یکی از مسافرتهای علمی زمستانی خود در خوارزم یک پای خود را از دست داد. پس از این واقعه از پای چوبی کمک می‌گرفت. با همان حال مسافرتهای طولانی کرد و چند سال مجاور بیت‌الله بود. تولد زمخشری در سال ۴۶۷ هجری و وفاتش در سال ۵۳۸ واقع شده است.

۳. مفاتیح الغیب یا تفسیر کبیر، تألیف محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی معروف به امام‌فخر رازی.

فخر رازی نیز از مشاهیر علمای اسلام است. خودش و تفسیرش و برخی افکار و آرائش در فلسفه و کلام در میان شیعه و سنی معروف است. تألیفات فراوان در رشته‌های مختلف دارد. فخر رازی در مازندران متولد شد و در ری سکنی گزید و به هرات و خوارزم مسافرت کرد و در زمان خود به کمال شهرت و اعتبار نایل گردید. فخر رازی در سال ۵۴۳ متولد و در سال ۶۰۶ در هرات درگذشت.

۴. غرائب‌القرآن، معروف به تفسیر نیشابوری. این تفسیر نیز در ردیف تفاسیر درجهٔ اول اهل تسنن به‌شمار می‌رود. مؤلف این تفسیر حسن بن محمد بن حسین معروف به نظام نیشابوری یا نظام اعرج است. نظام اهل قم و ساکن نیشابور بوده است. وی مردی جامع بوده است. در ریاضیات و ادبیات تألیفاتی داشته است. وفات او در حدود سال ۷۳۰ واقع شده است.

۵. کشف‌الاسرار. این تفسیر به فارسی است و ده جلد است. چند سال پیش در تهران چاپ شد. این تفسیر تألیف ابوالفضل رشیدالدین میبدی یزدی است که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم می‌زیسته است. کشف‌الاسرار اخیراً چاپ شده است و کم و بیش جای خود را میان اهل فضل باز کرده است.

۶. انوارالتنزیل‌واسرارالتأویل معروف به تفسیر بیضاوی. مؤلف این تفسیر عبدالله بن عمر بن احمد معروف به قاضی بیضاوی است. اهل بیضای فارس است. تفسیرش خلاصه و زبده‌ای است از کشّاف و مفاتیح‌الغیب. این تفسیر مورد استفادهٔ مرحوم

فیض کاشانی در تفسیرصافی بوده و شیخ بهایی بر آن حاشیه نوشته است. بیضاوی معاصر محقق طوسی و علامهٔ حلّی است و در اواخر قرن هفتم درگذشته است.

۷. تفسیر ابن‌کثیر. مؤلف این تفسیر همان ابن‌کثیر معروف مورخ است که بیشتر به کتاب تاریخش به نام البدایة و النهایة معروف است. کنیه‌اش ابوالفداء است. ابن‌کثیر اصلاً قرشی است. ساکن شام و شاگرد ابن تیمیه بوده است. تفسیرش در قاهره چاپ شده و خودش در سال ۷۷۴ درگذشته است.

۸. الدرّالمنثور تألیف جلال‌الدین سیوطی که از متبحرترین و پرتألیف‌ترین علمای اسلام است. برخی تألیفات او از قبیل الاتقان‌فی‌علوم‌القرآن از کتب نفیس شمرده می‌شود. درّالمنثور تفسیر به مأثور است؛ یعنی آیات را با اخبار و روایاتی که در احادیث آمده تفسیر کرده است و از این جهت که جامع احادیث تفسیری اهل تسنن است بی‌نظیر است. درّالمنثور در تفاسیر اهل تسنن از نظر گردآوری احادیث مربوطه در ذیل آیات کریمه نظیر تفسیر برهان است در شیعه.

سیوطی اهل مصر است. گویند در هفت سالگی قرآن را حفظ کرد[1]. در ریحانةالادب هفتاد و نه تألیف از او نام می‌برد. وفات سیوطی در ۹۱۰ یا ۹۱۱ واقع شده است.

۹. تفسیر جلالین. این تفسیر تألیف دو نفر است: از حمد تا سورهٔ کهف را که در حدود نصف قرآن است، جلال‌الدین محمد بن احمد بن ابراهیم محلی که اصلاً اهل یمن است و از اکابر علمای شافعیه است تألیف نمود. جلال‌الدین محلی در سال ۸۶۴ درگذشت و موفق به اتمام آن نشد. از سورهٔ کهف تا آخر قرآن را جلال‌الدین سیوطی سابق‌الذکر به همان سبک جلال‌الدین محلی تکمیل کرد و از همین‌رو به «تفسیر جلالین» معروف شد.

تفسیر جلالین بنا به نقل ریحانةالادب[2] بارها در ایران و مصر و هند چاپ شده است.

۱۰. تفسیر قرطبی. مؤلف این تفسیر ابوبکر صائن‌الدین یحیی بن سعدون اندلسی است که گویند در حدیث و نحو و لغت و تجوید و قرائت و تفسیر از اکابر

---

۱. **ریحانةالادب**، جلد سوم، چاپ سوم، ص۱۴۸.
۲. همان، جلد پنجم، چاپ سوم، ص ۲۵۰.

وقت و مرجع استفاضهٔ مشایخ عصر خود بوده است.

قرطبی اهل قرطبهٔ اندلس(اسپانیا) است. در سال ۵۶۷ درگذشته است.

۱۱. ارشادالعقل‌السلیم‌الی‌مزایا القرآن‌الکریم، معروف به تفسیر ابوالسعود. ابوالسعود مؤلف این تفسیر از اکابر علمای عثمانی در قرن دهم است. سلطان‌بایزید دوم از او به‌واسطهٔ تألیف این تفسیر قدردانی و تجلیل فراوان کرد. پس از اشتغال به مقام قضا و جلوس به مسند قاضی‌القضاتی در سال ۹۵۲ مفتی و شیخ‌الاسلام بلاد عثمانی شد. تفسیر ابوالسعود مکرر در قاهره چاپ شده است. من این تفسیر را ندیده‌ام ولی بعضی از محققین و اساتید درجهٔ اول تفسیر عصر ما برای این تفسیر ارزش فراوانی قائلند. ابوالسعود در سال ۹۸۲ درگذشته است.

۱۲. روح‌البیان. این تفسیر به فارسی و عربی مخلوط است. اشعار فارسی عرفانی زیادی در آن گنجانیده شده است. مؤلف این تفسیر شیخ‌اسماعیل حقی از علمای عثمانی است. در استانبول به وعظ و ارشاد مشغول بود و بعد به شهر بروسه از شهرهای ترکیه رفت. این مرد صوفی‌منش است، تفسیرش نیز ذوقی و عرفانی است. به‌واسطهٔ عقاید صوفی‌مآبانه مورد آزار معاصرینش واقع شد. شیخ‌اسماعیل حقی در سال ۱۱۲۷ درگذشته است.

۱۳. روح‌المعانی. این تفسیر تألیف سیدمحمود بن عبدالله بغدادی حسنی حسینی معروف به آلوسی است. آلوسی شافعی‌مذهب بوده اما در بسیاری مسائل از فقه حنفی پیروی می‌کرده است. آلوسی قصیدهٔ عینیهٔ معروف عبدالباقی موصلی عمری در مدح امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام را شرح کرده است. این قصیده همان است که سیدکاظم رشتی معروف نیز آن را شرح کرده و کتابش به شرح القصیدة معروف است. آلوسی اهل عراق است. گویند طایفه‌ای هستند در عراق به این نام که مشهورند و آلوس نام نقطه‌ای است در ساحل فرات[۱]. آلوسی در سال ۱۲۷۰ درگذشته است.

۱۴. فتح‌القدیر. این تفسیر تألیف محمد بن علی بن محمد بن عبدالله شوکانی یمنی است. شوکانی در شهر صنعای یمن بزرگ شد و در همان‌جا به مقام تدریس و افتاء رسید. شوکانی کتابی دارد به نام نیل‌الاوطارمن‌اسرارمنتقی‌الاخبار. بیشتر شهرت شوکانی به‌واسطهٔ این کتاب است. شوکانی در سال ۱۲۵۰ درگذشته است.

---

۱. همان، چاپ سوم، ج ۱/ص ۵۹.

چهارده تفسیری که نام بردیم، ظاهراً معروفترین و مشهورترین و رایجترین تفاسیر اهل تسنن تا قرن سیزدهم است. در قرن چهاردهم در میان اهل تسنن نیز تفاسیر مهمی در مصر و سایر بلاد اسلامی نگارش یافته که ما از ذکر آنها خودداری کردیم. از چهارده مفسر نامبرده، شش نفر ـ چنانکه دیدیم ـ ایرانی می‌باشند. بعضی از تفاسیری که ایرانیان نوشته‌اند در درجهٔ اول قرار دارد و غالب آنها قبل از قرن هفتم نوشته شده است. دو نفر از چهارده نفر، یمنی، دو نفر از بلاد عثمانی، یک نفر اندلسی(اسپانیایی)، یک نفر شامی، یک نفر مصری و یک نفر عراقی است.

چنانکه ملاحظه می‌شود در این خدمت گرانبها به اسلام یعنی قرائت و تفسیر، غلبه با ایرانیان است. ایرانیان مسلمان از همهٔ مسلمانان دیگر بیشتر شور و نشاط و ایمان و اخلاص نشان داده‌اند.

حدیث و روایت

یکی از میدانهای خدمت ایرانیان به اسلام در صحنهٔ علم و فرهنگ، فن حدیث است. فن حدیث یعنی فن استماع و قرائت و ضبط و جمع و نقل سخنان رسول اکرم یا ائمهٔ اطهار.

فن حدیث نیز مانند تفسیر به دو شاخهٔ شیعی و سنی منقسم می‌گردد.

محرک اصلی مسلمین به فراگیری و جمع و نقل اخبار و احادیث، اولاً نیاز مسلمین به احادیث در امور دینی بود. ثانیاً شخص رسول اکرم بنا بر روایت مسلّم و قطعی شیعه و سنی، مکرر مردم را تشویق می‌کرد که آنچه از او می‌شنوند ضبط کنند و برای آیندگان نقل نمایند. لهذا از صدر اسلام مسلمین علاقهٔ شدیدی به ضبط و نقل احادیث نبوی نشان می‌دادند. پس از انتشار اسلام و ورود ملل دیگر به جهان اسلام، صحابهٔ رسول خدا که شرف محضر آن حضرت را دریافته بودند و از آن حضرت کم یا زیاد سخنان و قضایایی به یاد داشتند ارج و اهمیت فراوان یافتند. علاقه‌مندان به احادیث نبوی برای استماع حدیث از صحابه و یا تابعین(کسانی که صحابه را درک کرده بودند) از شهری به شهری و از منطقه‌ای به منطقه‌ای می‌رفتند. بسا که یک نفر برای تحقیق در صحت و سقم یک حدیث و برای استماع از یک راوی معتبر دهها فرسنگ راه طی می‌کرد تا به محضر آن محدث راه می‌یافت و

حدیث مورد نظر خود را از او می‌شنید.

جرجی زیدان می‌گوید:

«همینکه مسلمین در صدد فهم معانی قرآن برآمدند، طبعاً به درک معانی گفته‌های حضرت رسول صلی الله علیه و آله احتیاج یافته تا با فهم معانی احادیث نبوی، معانی قرآن را بهتر درک کنند. و البته احادیث نبوی از صحابه روایت می‌شد، چه که آنان از پیغمبر اکرم آن را شنیده و حفظ کرده بودند و مسلمانان برای فهم احادیث به صحابه رجوع می‌کردند. ولی چون مسلمانان به کشورگشایی مشغول شدند صحابهٔ پیغمبر که از سران مهاجرین بودند در ممالک مختلف متفرق گشتند. از آن‌رو هرکس که می‌خواست حدیث یا احادیثی از پیغمبر اکرم بداند ناچار به دنبال صحابه به ممالک مختلف و نقاط مختلف می‌رفت و چه بسا که یک حدیثی را فقط یکی از آن صحابه از حضرت رسول شنیده بود و دیگران آن را نمی‌دانستند. پس کسی که دنبال جمع‌آوری و فراگرفتن احادیث برمی‌آمد ناچار به مکه و مدینه و بصره و کوفه و مصر و ری و سایر شهرها می‌رفت، در هر نقطه‌ای علم و حدیثی می‌آموخت. این همان است که مسلمانان آن را «رحله» در طلب علم می‌نامند.»[1]

علاقه و شور مسلمانان به نقل و ضبط و استماع احادیث نبوی از زمان خود آن حضرت آغاز گشت، و به حکم این که هر وقت تقاضای یک کالا زیاد شود کالاهای تقلبی هم به بازار می‌آید، گروهی از ضعیف‌الایمانان در زمان خود آن حضرت احادیثی از آن حضرت نقل و روایت کردند که اساسی نداشت و خود آن وجود مبارک در صدد تکذیب برآمد. در یک خطابهٔ عمومی پیدایش کذّابین و وضّاعین را اعلام فرمود. آنگاه برای این که معیاری اصیل معرفی کند، قرآن کریم را معیار صحت و سقم احادیث منقوله و منسوبه به خودش قرار داد.

با اینکه اهتمام به استماع و ضبط و نقل احادیث، هم در میان عامه وجود داشت و هم در میان پیروان اهل‌البیت، یک تفاوت اساسی در قرن اول هجری میان عامه و میان پیروان اهل‌البیت بود و آن این که عامه در مدت یک قرن به پیروی از

---

۱. ترجمهٔ **تاریخ تمدن اسلام**، ج ۳/ص ۹۷.

دستور خلیفهٔ دوم و نظر برخی صحابهٔ دیگر، نوشتن و کتابت حدیث را مکروه می‌شمردند به عذر این که حدیث با قرآن مشتبه نشود و یا اهتمام به حدیث جای اهتمام به قرآن را نگیرد، ولی پیروان اهل‌البیت از همان صدر اول همچنانکه نسبت به استماع و ضبط و نقل احادیث اهتمام می‌ورزیدند نسبت به کتابت آنها نیز اهتمام داشتند.

عامه در اول قرن دوم متوجه اشتباه خود شدند و این سد که به‌وسیلهٔ خلیفهٔ دوم به‌وجود آمده بود، در قرن دوم به‌دست عمر بن عبدالعزیز خلیفهٔ اموی زاهد ــ که خود از طرف مادر از احفاد خلیفهٔ دوم بود ــ شکسته شد. این بود که شیعه حداقل یک قرن در تدوین و کتابت حدیث از اهل تسنن جلو افتاد.

علامهٔ جلیل و محقق و متتبع عالیقدر، مرحوم سیدحسن صدر در کتاب نفیس تأسیس‌الشیعه از صحیح مسلم و فتح‌الباری ابن‌حجر نقل می‌کند که گفته‌اند:

«صحابه در نوشتن حدیث اختلاف نظر داشتند. عمر بن الخطاب، عبدالله بن مسعود و ابوسعید خدری و جمعی دیگر مکروه می‌شمردند، اما علی بن ابیطالب علیه‌السلام و انس بن مالک و برخی دیگر به خلاف نظر می‌دادند. لهذا پیروان علی از صدر اسلام به نوشتن احادیث پرداختند برخلاف پیروان عمر، تا آنکه در قرن دوم اجتماع شد بر ضد نظر عمر.»[۱]

اولین و دومین کتاب حدیثی شیعه یکی کتابی است به خط علی علیه‌السلام که در نزد ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام بوده و ائمه گاهی آن را به دیگران ارائه می‌داده‌اند و یا از آن نقل می‌کرده‌اند که در کتاب علی چنین آمده است؛ دیگر کتابی است به نام «مصحف فاطمه علیهاالسلام».

از این دو کتاب که بگذریم، اولین کتاب حدیثی کتاب ابورافع غلام آزادشدهٔ رسول خداست که در سنن و احکام و قضایا نوشته است. ابورافع یک غلام قبطی است که رسول خدا او را آزاد کرد. او و دو فرزندش عبیدالله و علی از شیعیان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به‌شمار می‌روند. نام عبیدالله بن ابی‌رافع به‌عنوان کاتب یا خزانه‌دار امیرالمؤمنین در زمان خلافت آن حضرت زیاد در کتب یاد می‌شود.

---

۱. **تأسیس‌الشیعه**، ص ۲۸۴.

علمای شیعه مانند نجاشی در الفهرست او را اول مصنف شیعه دانسته‌اند[۱].

بعد از ابورافع، سلمان فارسی کتابت حدیث کرده است. اثر سلمان فارسی دربارهٔ شرح و توضیح حدیث جاثلیق رومی بوده است که بعد از وفات رسول اکرم به مدینه برای تحقیق آمد[۲].

پس از سلمان نام عدهٔ دیگر از قبیل ابوذر غفاری و اصبغ بن نباته و دیگران برده می‌شود. سلیم بن قیس از صحابهٔ امیرالمؤمنین تألیفی دارد که اخیراً به طبع رسیده است[۳].

در طبقهٔ بعد کتابی که از شیعه باقی مانده و طبقه به طبقه روایت شده است صحیفهٔ سجادیه است. وفات امام سجاد در اواخر قرن اول است و این اثر جاوید که به نام «زبور آل محمد» معروف شده است، از نیمهٔ دوم قرن اول به‌صورت مکتوب دست به دست نقل و روایت شده است.

نیمهٔ اول قرن دوم یعنی زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام که تا حدودی برای شیعه آزادی بوده است، دورهٔ اوج نقل و روایت و ضبط و کتابت حدیث است. نام چهارهزار نفر برده می‌شود که از محضر امام صادق استفاده کرده‌اند. اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام چهارصد کتاب حدیثی تألیف کرده‌اند که به «اصول اربعمأة» معروف است. مؤلفان این کتابها از ملیتهای مختلفند.

در دورهٔ بعد، یعنی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم تألیف جوامع حدیث رایج شد. کتب حدیثی که امروز در میان شیعه و سنی موجود است همان جوامع است و در این دوره است که ایرانیان نبوغ خود و هم اخلاص و صمیمیت خود را نسبت به اسلام در این زمینه نشان داده‌اند.

بدیهی است که ما نمی‌توانیم همهٔ ایرانیانی که در طبقات مختلف اهل حدیث بوده‌اند یاد کنیم، زیرا این کار به تنهایی مستلزم تألیف چند جلد کتاب است. در اینجا معروفترین و معتبرترین کتب حدیث شیعه و سنی را نام می‌بریم تا معلوم گردد اکثریت قریب به اتفاق نویسندگان جوامع حدیث شیعه و سنی، ایرانی بوده‌اند. بحث

---

۱. همان، ص ۲۸۰.

۲. قسمتهایی از این حدیث در کتاب **توحید** صدوق به‌طور متفرق ذکر شده. رجوع شود به آن کتاب، چاپ مکتبة‌الصدوق در سال ۱۳۸۷، ص ۲۸۲و۲۸۶و۳۱۶.

۳. **تأسیس‌الشیعه**، ص ۲۸۰.

خود را از جوامع حدیث شیعه آغاز می‌کنیم:

۱. کافی تألیف ثقةالاسلام، شیخ‌المحدثین، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی.

این مرد بزرگ از یک ده به نام «کلین» از دهات نزدیک شهر ری در اطراف تهران است. خاندان وی در آن ده از محدثان شیعه بوده‌اند. پدرش یعقوب و دایی‌اش علان در همین ده زندگی می‌کردند. کلینی از کودکی حدیث آموخت. سپس برای ادامهٔ تحصیل به شهر ری رفت. کلینی از کسانی است که «رحلهٔ» حدیثی داشته است؛ یعنی برای اخذ و جمع احادیث و درک خدمت اساتید فن مسافرتها کرده است. بیست سال آخر عمر خود را در بغداد گذرانید و در همان‌جا درگذشت و در همان بیست سال کتاب کافی را تألیف کرد.

کتاب کافی یک دوره حدیث شیعه است از اصول عقاید گرفته تا اخلاقیات و فروع. در حدود شانزده هزار حدیث در این کتاب گرد آورده است. این کتاب معتبرترین کتاب حدیث شیعه است. کلینی در سال ۳۲۹ درگذشته است.

۲. من‌لایحضره‌الفقیه تألیف رئیس‌المحدثین، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به صدوق. خودش و پدرش از بزرگان طراز اول علمای شیعه‌اند و خاندان صدوق یک خاندان معروف است در شیعه. صدوق در حدود سیصد تألیف و تصنیف داشته است. نام من‌لایحضره‌الفقیه را ـ که به معنی «خودآموز فقه» است ـ از کتاب من‌لایحضره الطبیب محمد بن زکریای رازی اقتباس کرده است که به معنی «خودآموز طب» است. کتاب من‌لایحضره‌الفقیه مشتمل بر پنج‌هزار و نهصدوبیست حدیث است.

شیخ صدوق نیز رحلهٔ حدیثی داشته است. در جوانی به بغداد مسافرت کرد. مشایخ بزرگ از محضرش استفاده می‌کردند و با اعجاب و تحسین به وی می‌نگریستند. شیخ صدوق برای ملاقات با سایر رجال حدیث که در خراسان می‌زیسته‌اند به شهرهای نیشابور، طوس، سرخس، مرو، بخارا، فرغانه مسافرت کرد. در مقدمهٔ من‌لایحضره‌الفقیه به این مسافرت اشاره می‌کند.

وفات شیخ صدوق در ۳۸۱ واقع شد و در نزدیکی حضرت عبدالعظیم، در محلی که هم‌اکنون به نام خودش معروف است دفن شد.

۳. تهذیب‌الاحکام تألیف شیخ‌الطائفه ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی. قبلاً در

عداد مفسرین، ذکری از این نابغهٔ عظیم شد. این مرد در اکثر علوم اسلامی مانند ادبیات، کلام، تفسیر، فقه، حدیث، رجال، متبحر و در درجهٔ اول بوده است. اول کسی است که فقه را با تألیف کتاب مبسوط وارد مرحلهٔ جدیدی کرد. شیخ طوسی تعداد سیزده هزاروپانصدونود حدیث در کتاب تهذیب‌الاحکام که همه در فروع است گرد آورده است.

۴. استبصار. این کتاب نیز تألیف شیخ‌الطائفه ابوجعفر طوسی است. این کتاب مشتمل بر پنج‌هزاروپانصدویازده حدیث است. شیخ طوسی در سال ۴۶۰ درگذشته است.

چهار کتاب نامبرده در شیعه به نام «کتب اربعه» معروف است و معتبرترین کتب حدیث شیعه به‌شمار می‌رود. مؤلفین این کتب که هر سه نام محمد دارند و کنیهٔ هرسه‌شان ابوجعفر است به «محمدین ثلٰثهٔ متقدم» معروفند.

پس از این چهار کتاب، سه جامع حدیثی دیگر در شیعه هست که معروفترین جوامع است:

۱. بحارالانوار تألیف شیخ‌الاسلام، علامة‌المحدثین، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی. این کتاب جامعترین کتب حدیث است. آنچه در سایر کتب حدیث به‌طور متفرق موجود بوده در این کتاب یکجا جمع آمده است. هدف مؤلف بیشتر جلوگیری از تلف شدن کتب حدیث بوده است، لهذا صحیح و سقیم یکجا ذکر شده است. مجلسی در سال ۱۱۱۱ درگذشته است.

۲. وافی تألیف حکیم و عارف و محدث مشهور محمد بن المرتضی معروف به ملامحسن فیض کاشانی. این کتاب جامع کتب اربعه با حذف مکررات است. مرحوم فیض در حدود دویست تألیف در رشته‌های مختلف دارد. وفات وی ـ همچنانکه قبلاً گفته شد ـ در سال ۱۱۹۱ واقع شده است.

۳. وسائل‌الشیعه تألیف محدث متبحر محمد بن الحسن الشامی معروف به شیخ حر عاملی. در این کتاب جنبهٔ مراجعهٔ فقهی بیشتر رعایت شده است؛ سعی شده است ترتیب و تکثیر ابواب متناسب با مسائلی باشد که در فقه عنوان می‌شود، و لهذا احادیث را قطعه‌قطعه کرده و هر قطعه را در محل مربوط به خود آورده است. شیخ حرعاملی معاصر مجلسی است. این دو محدث بزرگ از یکدیگر روایت می‌کنند. وفات شیخ حر در سال ۱۱۰۴ در مشهد مقدس واقع شده است و قبرش هم اکنون در

صحن شمالی حضرت رضاعليه‌السلام معروف است.

نویسندگان این سه کتاب که آنها نیز مانند پیشینیان خود نام محمد دارند به «محمدین ثلٰثهٔ متأخر» معروفند.

از این هفت جامع که بگذریم، به چند جامع دیگر برمی‌خوریم که با ارزش و واجد اهمیت‌اند، از قبیل عوالم عبدالله بن نورالله بحرینی و جامع‌الاحکام سیدعبدالله شبر و مستدرک‌الوسائل مرحوم حاج‌میرزاحسین نوری. کتاب اخیر مخصوصاً ـ که کمتر از یک قرن از تألیف آن می‌گذرد ـ جای شایسته‌ای برای خود باز کرده است.

همچنانکه معلوم گشت، از شش نفر محدث بزرگ شیعه پنج نفر ایرانی و یک نفر جبل‌عاملی (شامی) است و از سه نفر محدث دیگر نیز یکی ایرانی است.

□

اما احادیث اهل تسنن. در میان اهل تسنن اول کسی که تدوین حدیث کرد عبدالملک بن جریح است که در قرن دوم می‌زیسته است. عبدالملک بن جریح عرب نیست و ظاهراً ایرانی نیز نیست. این مرد در سال ۱۴۴ درگذشته است.

اولین جامع حدیثی اهل تسنن موطأ مالک بن انس است که الآن موجود است. مالک، عرب و عرب‌نژاد است و یکی از امامهای چهارگانهٔ اهل تسنن است.

در میان کتب حدیث اهل تسنن شش کتاب است که به «صحاح سته» معروف است. ما برای این که معیاری از شرکت ایرانیان مسلمان در تدوین کتب حدیث اهل تسنن به‌دست داده باشیم، همان کتابها را با مؤلفین آنها معرفی می‌کنیم:

۱. صحیح بخاری تألیف محمد بن اسماعیل بخاری. این کتاب معتبرترین کتاب حدیث در میان اهل تسنن به‌شمار می‌رود. بخاری در مدت ۱۶ سال این کتاب را تألیف کرده است. بنا بر نقل ابن‌خلکان در وفیات‌الاعیان[1] و محدث قمی در الکنی والالقاب، بخاری گفته است هیچ حدیثی را وارد کتابم نکردم مگر آنکه قبلاً غسل کردم و دو رکعت نماز بجا آوردم. دربارهٔ حافظهٔ نیرومند بخاری سخنانی گفته شده است. بخاری اصلاً اهل بخاراست و در طلب حدیث به شهرهای خراسان و عراق‌عجم و عراق‌عرب و حجاز و شام و مصر سفر کرده است و عاقبت به بغداد آمده و مورد توجه اهل فضل قرار گرفته است. وفات وی در سال ۲۵۶ در یکی از

---

۱. ج ۳/ص ۳۳۰.

قراء سمرقند به نام «خرتنگ» واقع شده است.

۲. صحیح مسلم. مؤلف این کتاب مسلم بن حجاج نیشابوری است. پس از صحیح بخاری معتبرترین کتاب حدیث در نزد اهل تسنن صحیح مسلم است. برخی آن را بر صحیح بخاری ترجیح می‌دهند. مسلم به عراق و حجاز و مصر و شام در طلب حدیث مسافرت کرد و مدتی در نیشابور ملازم بخاری بوده است. مسلم در سال ۲۶۱ در نصرآباد نیشابور درگذشته است.

۳. سنن ابوداود. مؤلف این کتاب سلیمان بن اشعث، معروف به ابوداود سجستانی است. اهل سیستان است. او نیز به شهرهای مختلف برای اخذ حدیث مسافرت کرده و معاصر احمد بن حنبل بوده است. ابوداود ظاهراً یک ایرانی عرب‌نژاد است. وفاتش در سال ۲۷۵ واقع شده است.

۴. جامع ترمذی. نویسندهٔ کتاب محمد بن عیسی ترمذی از شاگردان بخاری است. در سال ۲۷۹ درگذشته است. ترمذ که موطن ترمذی است از بلاد ماوراءالنهر است.

۵. سنن نسائی. مؤلف این کتاب ابوعبدالرحمن احمد بن علی بن شعیب نسائی است. این مرد نیز در طلب حدیث مسافرتها کرده است. در خلال مسافرت که به شام رسید مردم آنجا را از علی علیه‌السلام منحرف دید، لهذا کتاب خصائص را در فضائل علی علیه‌السلام و اهل‌بیت نوشت. در این کتاب بیشتر، از احمد بن حنبل روایت کرده است. عادتش این بود که یک‌روزدرمیان روزه می‌گرفت. ابن‌خلکان می‌نویسد: در دمشق از او راجع به فضائل معاویه پرسش شد. بنا بر روایتی جواب داد: جز این در فضیلت معاویه حدیثی نمی‌دانم که پیغمبر (آنجا که مکرر دنبال معاویه فرستاد و فرستاده آمد و گفت مشغول خوردن است) درباره‌اش فرمود: «خدا شکمش را سیر نکند».

نظر به تمایل شیعی و ضداموی نسائی، مردم شام او را سخت کتک زدند. در اثر همان کتکها مرد. گویند چون احساس کرد می‌خواهد بمیرد، به مکه رفت و در آنجا مرد. نساء از توابع خراسان است و وفات نسائی در سال ۳۰۳ واقع شده است.

۶. سنن ابن‌ماجه. نویسندهٔ این کتاب محمد بن یزید بن ماجهٔ قزوینی است. به عراق و حجاز و مصر و شام برای طلب حدیث مسافرت کرده است و در سال ۲۷۳ درگذشته است.

چنانکه دیدیم، همچنانکه مؤلفان «کتب اربعهٔ» شیعه ـ که معتبرترین کتب حدیث شیعه است ـ ایرانی بوده‌اند، مؤلفان «صحاح ستهٔ» اهل تسنن نیز ـ که معتبرترین کتب حدیث اهل تسنن است ـ ایرانی هستند، اعم از ایرانی ایرانی‌نژاد یا ایرانی عرب‌نژاد.

علاوه بر مؤلفان «صحاح سته»، در میان معاریف و مشاهیر محدثین اهل تسنن که به‌عنوان «حافظ» و یا سایر عناوین حدیثی معروفند و کتب حدیثی مهم و ذی‌قیمتی از نظر احادیث اهل سنت تألیف کرده‌اند، علمای ایرانی فراوانند. ما برای احتراز از تطویل از ذکر نام آنها خودداری می‌کنیم.

فقه و فقاهت

از مهمترین فنون علمی اسلامی فن فقه است. فن فقه عبارت است از فن استخراج و استنباط احکام از مدارک: کتاب، سنت، اجماع، عقل. علم فقه یک علم نظری است، برخلاف حدیث که صرفاً نقلی و حفظی است.

مسلمین از قرن اول به «اجتهاد» پرداختند. اجتهاد به مفهوم صحیح از لوازم دینی مانند اسلام است که از طرفی دین همگانی است، به قوم و نژاد و منطقه‌ای اختصاص ندارد، و از طرف دیگر همه‌زمانی است و دین خاتم است و در همهٔ شرایط متغیر روزگار ـ که لازمهٔ تمدن بشری است ـ حاکم است.

برخی می‌پندارند که اجتهاد در میان اهل تسنن در قرن اول پیدا شد و در میان شیعه در قرن سوم. علت تأخر شیعه را در فقه، بی‌نیازی شیعه از اجتهاد به‌واسطهٔ حضور ائمهٔ اطهار معرفی می‌کنند. اما همچنانکه ما در مقاله‌های «اجتهاد در اسلام»[1] و «الهامی از شیخ الطائفه»[2] اثبات کرده‌ایم، این نظر اشتباه است.

فقه به معنی فن استنباط و استخراج و تطبیق اصول و کلیات بر جزئیات از صدر اول، هم در میان شیعه وجود داشته و هم در میان اهل سنت، با اختلافات اساسی که از نظر منابع فقه و اعتماد یا عدم اعتماد به رأی و قیاس میان این دو فرقهٔ اسلامی

---

۱. نشریهٔ سالانهٔ «مکتب تشیع»، شمارهٔ ۳، و کتاب **ده گفتار**.

۲. کتاب **هزارهٔ شیخ طوسی**، جلد دوم و **یادنامهٔ شیخ طوسی**، جلد سوم.

وجود داشته است. اهل تسنن مدعی هستند اول‌فرد مسلمانی که اجتهاد کرد معاذبن‌جبل از اصحاب رسول خداست که به امر آن حضرت سفری برای تبلیغ اسلام به یمن رفت و داستانش معروف است.

علامهٔ فقید سیدحسن صدر در کتاب تأسیس الشیعه می‌نویسد: «اولین کتاب فقهی شیعه، در عصر امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام وسیلهٔ عبیدالله بن ابی‌رافع که کاتب و خزانه‌دار آن حضرت بود تألیف شد». ما قبلاً از عبیدالله و پدرش در شمار مؤلفان کتب حدیث یاد کردیم.

ابن‌الندیم در الفهرست عده‌ای از کتابهای فقهی شیعه و مؤلفان آنها را در عصر ائمه علیهم‌السلام تحت عنوان «فقهاءالشیعه» نام می‌برد. عده‌ای از فقهای عصر ائمه ایرانی بوده‌اند، ولی البته نسبت به فقهای غیرایرانی آن عصر در اقلیت‌اند.

به‌طور کلی در فقهای شیعه چه در عصر ائمه علیهم‌السلام و چه در اعصار بعد تا حدود قرن هفتم اکثریت را فقهای غیرایرانی تشکیل می‌داده‌اند. قدمای فقهای شیعه که در حال حاضر کتبشان در دست است و در کتب فقهی آراء و نظریاتشان نقل می‌شود غالباً غیرایرانی می‌باشند.

درطبقهٔ قدما، صدوق اول علی بن حسین بن بابویه قمی و صدوق دوم محمد بن علی بن الحسین، بلکه همهٔ آل‌بابویه از قبیل شیخ منتجب‌الدین رازی که از احفاد حسین بن علی بن بابویه قمی است و همچنین شیخ‌الطائفه ابوجعفر طوسی و شیخ سلار بن عبدالعزیز دیلمی صاحب کتاب مراسم و شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی و ابن‌حمزهٔ طوسی صاحب کتاب وسیلة وعیاشی سمرقندی ـ که قبلاً در عداد مفسرین نامش برده شد و گفتیم ابن‌الندیم کتب فقهی زیادی از او نام می‌برد و مدعی است که کتبش در خراسان رواج فراوانی دارد ـ همه ایرانی هستند.

ولی در مقابل، عدهٔ بیشتری از فقهای شیعه را تا قرن هفتم می‌بینیم که غیرایرانی هستند از قبیل ابن‌جنید، ابن‌ابی‌عقیل، شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی، قاضی‌عبدالعزیز بن براج، ابوالصلاح حلبی، سید ابوالمکارم ابن‌زهرة، ابن‌ادریس حلی، محقق حلی، علامهٔ حلی و غیر اینها که ذکر خواهیم کرد.

علت این مطلب واضح است. شیعه در آن دوره‌ها در ایران در اقلیت بوده است. شیعیان لبنان، حلب، عراق ظاهراً از شیعیان ایران، هم بیشتر بوده‌اند و هم شرایط مساعدتری داشته‌اند.

از قرن هفتم به بعد، مخصوصاً درسه چهار قرن اخیر اکثریت فقهای شیعه را ایرانیان تشکیل داده و می‌دهند. در عین حال در همین دوره‌های اخیر برخی فقهای شیعه از میان عرب برخاسته‌اند که فوق‌العاده مقام شامخی دارند،از قبیل شیخ جعفر کاشف‌الغطاء وشیخ محمدحسن صاحب جواهرالکلام[1](رضوان‌الله‌علیهم اجمعین).

□

بی‌مناسبت نیست تاریخچهٔ مختصری از فقه و فقهای شیعه از زمان غیبت صغری تا عصر حاضر ذکر کنیم تا ضمن اینکه سهم ایرانیان در فقه شیعه روشن می‌شود، تسلسل و تداوم این رشتهٔ فرهنگی اسلامی در طول تقریباً هزاروصد سال که بدون وقفه ادامه یافته است نیز روشن شود.

علم فقه(یعنی فقه مدون که در آن، کتاب تدوین و تألیف شده است و آن کتب هم‌اکنون نیز موجود است) سابقهٔ هزاروصد ساله دارد؛ یعنی از ۱۱ قرن پیش تاکنون بدون وقفه حوزه‌های تدریسی فقهی برقرار بوده است؛ استادان شاگردانی تربیت کرده‌اند و آن شاگردان به نوبهٔ خود شاگردان دیگری تربیت کرده‌اند تا عصر حاضر، و این رابطهٔ استاد و شاگردی قطع نشده است.

البته علوم دیگر مانند فلسفه، منطق، ریاضیات، طب سابقهٔ بیشتری دارند و کتابهایی از زمانهای دورتر از این علوم در دست است، ولی در هیچیک از آن علوم شاید نتوان این‌چنین حیات متسلسل و متداومی که بدون وقفه و لاینقطع رابطهٔ استاد و شاگردی در آن محفوظ باشد نشان داد؛ فرضاً هم در علم دیگری وجود داشته باشد منحصر به جهان اسلام است، یعنی تنها در جهان اسلام است که علوم سابقهٔ حیاتی متسلسل و منظم هزار ساله و بیشتر دارند که وقفه‌ای در بین حاصل نشده است. ما بعداً راجع به تسلسل و تداوم فلسفه و عرفان هم بحث خواهیم کرد.

خوشبختانه یکی از مسائلی که مورد توجه علمای مسلمین بوده است این است که طبقات متسلسل ارباب علوم را مشخص سازند. این کار در درجهٔ اول نسبت به علمای حدیث انجام یافته است و در درجات بعدی برای علمای علوم دیگر. ما کتابهای زیادی به این عنوان داریم مانند **طبقات‌الفقهاء** ابواسحاق شیرازی، **طبقات‌الاطباء** ابن‌ابی‌اصیبعه، **طبقات‌النحویین** و **طبقات‌الصوفیه** ابوعبدالرحمن سلمی.

---

۱. هرچند بعضی مدعی هستند(**مکارم الاثار**، ج۵)که ایشان اصفهانی‌الاصل می‌باشند.

ولی با کمال تأسف تا آنجا که این بنده اطلاع دارد، آنچه دربارهٔ طبقات فقها نوشته شده از اهل تسنن و مربوط به آنهاست. دربارهٔ طبقات فقهای شیعه تاکنون کتابی نوشته نشده است، لهذا برای کشف طبقات فقهای شیعه، از لابلای کتب تراجم و یا کتب اجازات که مربوط است به طبقات راویان حدیث باید استفاده کرد.

ما در اینجا نمی‌خواهیم طبقات فقهای شیعه را به تفصیل بیان کنیم، بلکه می‌خواهیم شخصیتهای برجسته و بنام فقها را که آرائشان مورد توجه است با ذکر کتابهای فقه ذکر کنیم؛ ضمناً طبقات فقها نیز شناخته می‌شوند.

تاریخ فقهای شیعه را از زمان غیبت صغری(۲۶۰ ـ ۳۲۹) آغاز می‌کنیم، به دو دلیل: یکی این که عصر قبل از غیبت صغری عصر حضور ائمهٔ اطهار است و در عصر حضور، هرچند فقها و به معنی صحیح کلمه مجتهدین و ارباب فتوا ـ که ائمهٔ اطهار آنها را به فتوا دادن تشویق می‌کرده‌اند ـ بوده‌اند، ولی خواه‌ناخواه فقها به علت حضور ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام تحت الشعاع بوده‌اند؛ یعنی مرجعیت آنها در زمینهٔ دستنارسی به ائمه بوده است و مردم حتی‌الامکان سعی می‌کردند به منبع اصلی دست یابند و خود آن فقها نیز مشکلات خود را تا حد مقدور و ممکن با توجه به بعد مسافتها و سایر مشکلات با ائمهٔ اطهار در میان می‌گذاشتند. دیگر اینکه علی‌الظاهر فقه مدون ما منتهی می‌شود به زمان غیبت صغری؛ یعنی تألیف و اثری فقهی قبل از آن دوره از فقهای شیعه فعلاً در دست نداریم یا این بنده اطلاع ندارد.

ولی به هرحال در شیعه نیز فقهای بزرگی در عصر ائمهٔ اطهار وجود داشته است که با مقایسه با فقهای معاصر آنها از سایر مذاهب، ارزش آنها معلوم و مشخص می‌شود. ابن‌الندیم فن پنجم از مقالهٔ ششم کتاب بسیار نفیس خود را که به نام «فهرست ابن‌الندیم» شهرت و اعتبار جهانی دارد، اختصاص داده به «فقهاء الشیعه» و در ذیل نامهای آنها از کتابهای آنها در حدیث یا فقه یاد می‌کند. دربارهٔ حسین بن سعید اهوازی و برادرش می‌گوید: «اوسع اهل زمانهما علماً بالفقه و الآثار و المناقب»، یا دربارهٔ علی بن ابراهیم قمی می‌گوید: «من العلماء الفقهاء» و دربارهٔ محمد بن حسن بن احمد بن الولید قمی می‌گوید: «و له من الکتب کتاب الجامع فی الفقه». ولی ظاهراً کتب فقهیهٔ آنها به این شکل بوده است که در هر بابی احادیثی که آنها را معتبر می‌دانسته‌اند و برطبق آنها عمل می‌کرده‌اند ذکر می‌کرده‌اند؛ آن کتابها، هم حدیث بود و هم نظر مؤلف کتاب.

محقق حلّی در مقدمهٔ معتبر می‌گوید:

«نظر به اینکه فقهای ما(رضوان الله علیهم) زیادند و تألیفات فراوان دارند و نقل اقوال همهٔ آنها غیرمقدور است، من به سخن مشهورین به فضل و تحقیق و حسن انتخاب اکتفا کرده‌ام و از کتب این فضلا به آنچه اجتهاد آنها در کتابها هویداست و مورد اعتماد خودشان بوده است اکتفا کرده‌ام. از جمله کسانی که نقل می‌کنم(از قدمای زمان ائمه) حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر بزنطی، حسین بن سعید(اهوازی)، فضل بن شاذان (نیشابوری)، یونس بن عبدالرحمن، و از متأخران محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق) و محمد بن یعقوب کلینی، و از اصحاب فتوا علی بن بابویه قمی، اسکافی، ابن‌ابی‌عقیل، شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی، شیخ طوسی است ...»

محقق با آنکه گروه اول را اهل نظر و اجتهاد و انتخاب می‌داند، آنها را به نام اصحاب فتوا یاد نمی‌کند، زیرا کتب آنها در عین این که خلاصهٔ اجتهادشان بوده است به‌صورت کتاب حدیث و نقل بوده است نه به‌صورت فتوا. اینک ما بحث خود را از مفتیان اولی که در زمان غیبت صغری بوده‌اند آغاز می‌کنیم:

۱. علی بن بابویه قمی متوفّی در سال ۳۲۹، مدفون در قم. پدر شیخ محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق است که در نزدیکی شهر ری مدفون است. پسر، محدث است و پدر فقیه و صاحب فتوا. معمولاً این پدر و پسر به‌عنوان «صدوقیْن» یاد می‌شوند.

۲. یکی دیگر از فقهای بنام و معروف آن زمان که معاصر با علی بن بابویه قمی است بلکه اندکی بر او تقدم زمانی دارد، عیاشی سمرقندی صاحب تفسیر معروف است. او مردی جامع بوده است. گر چه شهرتش به تفسیر است، او را از فقها شمرده‌اند. کتب زیادی در علوم مختلف و از آن جمله در فقه دارد. ابن‌الندیم در الفهرست می‌گوید: کتب او در خراسان رواج فراوان دارد. در عین حال ما تاکنون ندیده‌ایم که در فقه آراء او نقل شده باشد؛ شاید کتب فقهی او از بین رفته است.

عیاشی ابتدا سنی بود و بعد شیعه شد. ثروت فراوانی از پدر به او ارث رسید و او همهٔ آنها را خرج جمع‌آوری و نسخه‌برداری کتب و تعلیم و تعلم و تربیت شاگرد کرد.

بعضی جعفر بن قولویه را که استاد شیخ مفید بوده است(در فقه) همدورهٔ

علی بن بابویه و قهراً از فقهای دورهٔ غیبت صغری شمرده‌اند و گفته‌اند که جعفر بن قولویه شاگرد سعد بن عبدالله اشعری معروف بوده است[۱] ولی با توجه به اینکه او استاد شیخ مفید بوده است و در سال ۳۶۷ و یا ۳۶۸ درگذشته است نمی‌توان او را معاصر علی بن بابویه و از علمای غیبت صغری شمرد. آن که از علمای غیبت صغری است پدرش محمد بن قولویه است.

۳. ابن‌ابی‌عقیل عمانی. گفته‌اند یمنی است. عمان از سواحل دریای یمن است. تاریخ وفاتش معلوم نیست. در آغاز غیبت کبری می‌زیسته است.

بحرالعلوم گفته است که او استاد جعفر بن قولویه بوده است و جعفر بن قولویه استاد شیخ مفید بوده است. این قول از قول بالا که جعفر بن قولویه را همدورهٔ علی بن بابویه معرفی کرده است اقرب به تحقیق است. آراء ابن‌ابی‌عقیل در فقه زیاد نقل می‌شود. او از چهره‌هایی است که مکرر به نام او در فقه بر می‌خوریم.

۴. ابن‌جنید اسکافی از اساتید شیخ مفید است. گویند که در سال ۳۸۱ درگذشته است. گفته‌اند که تألیفات و آثارش به پنجاه می‌رسد. فقها از ابن‌الجنید و ابن‌ابی‌عقیل سابق‌الذکر به‌عنوان «القدیمین» یاد می‌کنند. آراء ابن‌الجنید همواره در فقه مطرح بوده و هست.

۵. شیخ مفید. نامش محمد بن محمدبن‌نعمان است. هم متکلم است و هم فقیه. ابن‌الندیم در فن دوم از مقالهٔ پنجم الفهرست که دربارهٔ متکلمین شیعه بحث می‌کند، از او به‌عنوان «ابن‌المعلم» یاد می‌کند و ستایش می‌نماید. در سال ۳۳۶ متولد شده و در ۴۱۳ درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام مقنعه است و چاپ شده و موجود است. شیخ مفید از چهره‌های بسیار درخشان شیعه در جهان اسلام است. ابویعلی جعفری که داماد مفید بوده است گفته است که مفید شبها مختصری می‌خوابید، باقی را به نماز یا مطالعه یا تدریس یا تلاوت قرآن مجید می‌گذرانید. شیخ مفید شاگرد شاگرد ابن ابی‌عقیل است.

۶. سید مرتضی معروف به علم‌الهدی متولد ۳۵۵ و متوفای ۴۳۶. علامهٔ حلی او را معلم شیعهٔ امامیه خوانده است. مردی جامع بوده است؛ هم ادیب بوده و هم متکلم و هم فقیه. آراء فقهی او مورد توجه فقهاست. کتاب معروف او در فقه یکی

---

۱. الکنی والالقاب.

کتاب انتصار است و دیگر کتاب جمل‌العلم‌والعمل. او و برادرش سید رضی جامع نهج‌البلاغه نزد شیخ مفید سابق‌الذکر تحصیل کرده‌اند.

۷. شیخ ابوجعفر طوسی، معروف به شیخ الطائفه. از ستارگان بسیار درخشان جهان اسلام است. در فقه و اصول و حدیث و تفسیر و کلام و رجال تألیفات فراوان دارد. اهل خراسان است. در سال ۳۸۵ متولد شده و در سال ۴۰۸ یعنی در ۲۳ سالگی به بغداد که آن‌وقت مرکز بزرگ علوم و فرهنگ اسلامی بود مهاجرت کرد و تا پایان عمر در عراق ماند و پس از استادش سید مرتضی ریاست علمی و فتوایی شیعه به او منتقل شد. مدت پنج سال پیش شیخ مفید درس خوانده است. سالیان دراز از خدمت شاگرد مبرز شیخ مفید یعنی سید مرتضی بهره‌مند شده است. استادش سید مرتضی در سال ۴۳۶ درگذشت و او ۲۴ سال دیگر بعد از استادش در قید حیات بود. دوازده سال بعد از سید در بغداد ماند ولی بعد به علت یک سلسله آشوبها که خانه و کتابخانه‌اش به تاراج رفت، به نجف مهاجرت کرد و حوزهٔ علمیه را در آنجا تأسیس کرد و در سال ۴۶۰ در همان‌جا درگذشت. قبرش در نجف معروف است.

شیخ طوسی کتابی در فقه دارد به نام النهایه که در قدیم‌الایام کتاب درسی طلاب بوده است. کتاب دیگری دارد به نام مبسوط که فقه را وارد مرحلهٔ جدیدی کرده است و در عصر خودش مشروح‌ترین کتاب فقهی شیعه بوده است. کتاب دیگری دارد به نام خلاف که در آنجا، هم آراء فقهای اهل سنت را ذکر کرده و هم رأی شیعه را. شیخ طوسی کتابهای دیگر نیز در فقه دارد. قدما تا حدود یک قرن پیش اگر در فقه «شیخ» به‌طور مطلق می‌گفتند مقصود شیخ طوسی بود و اگر «شیخان» می‌گفتند مقصود شیخ مفید و شیخ طوسی بود. شیخ طوسی یکی از چند چهرهٔ معروفی است که در سراسر فقه نامشان برده می‌شود. خاندان شیخ طوسی تا چند نسل همه از علما و فقها بوده‌اند. پسرش شیخ ابوعلی ملقب به مفید ثانی فقیه جلیل‌القدری است و بنا بر نقل مستدرک‌الوسائل[1] او کتابی دارد به نام امالی، و کتاب‌النهایه پدرش را نیز شرح کرده است.

مطابق نقل کتاب لؤلؤالبحرین دختران شیخ طوسی نیز فقیهه و فاضله بوده‌اند.

---

۱. ج۳/ص۴۹۷.

شیخ ابوعلی فرزندی دارد به نام شیخ ابوالحسن محمد. بعد از پدرش ابوعلی مرجعیت و ریاست حوزهٔ علمیه به او منتقل شد و بنا بر نقل ابن‌عماد حنبلی در کتاب شذرات الذهب فی اخبار من ذهب[1] در زمان این مرد بزرگ طلاب علوم دینی شیعه از اطراف و اکناف به سوی او می‌شتافتند، و او خود مردی پارسا و زاهد و عالم بوده است. عماد طبری گفته است اگر صلوات بر غیر انبیا روا بود، من بر این مرد صلوات می‌فرستادم. او در سال ۵۴۰ درگذشته است[2].

۸. قاضی عبدالعزیز حلبی معروف به ابن‌البراج. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی است. از طرف شیخ طوسی به بلاد شام که وطنش بود فرستاده شد. بیست سال در طرابلس شام قاضی بود. در سال ۴۸۱ درگذشته است. کتابهای فقهی او که بیشتر نام برده می‌شود یکی به نام مهذّب است و دیگری به نام جواهر.

۹. شیخ ابوالصلاح حلبی. او نیز اهل شامات است. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی بوده و صدسال عمر کرده است. در ریحانةالادب می‌نویسد که او شاگرد سلار بن عبدالعزیز آتی‌الذکر نیز بوده است. اگر این نسبت درست باشد، می‌بایست ابوالصلاح سه طبقه را شاگردی کرده باشد! کتاب معروف او در فقه به نام کافی است. در سال ۴۴۷ درگذشته است. اگر عمر او صد سال بوده است و در ۴۴۷ هم وفات کرده باشد او از هر دو استادش بزرگسال‌تر بوده است. شهید ثانی او را «خلیفةالمرتضی فی‌البلادالحلبیة» خوانده است.

۱۰. حمزة بن عبدالعزیز دیلمی معروف به «سلار دیلمی». در حدود سال ۴۴۸ تا ۴۶۳ درگذشته است. شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی است. اهل ایران است و در خسرو شاه تبریز درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام «مراسم» است. سلار هر چند هم‌طبقهٔ شیخ طوسی است نه از شاگردان او، در عین حال محقق حلّی در مقدمهٔ کتاب **المعتبر** از او و ابن‌البراج و ابوالصلاح حلبی به‌عنوان «اتباع الثلاثة» نام می‌برد؛ یعنی او را از پیروان می‌شمارد که علی الظاهر مقصودش این است این سه نفر تابع و پیروان سه نفر دیگر (شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی) بوده‌اند.

---

۱. ج ۴/ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۲. قسمتهای مربوط به شیخ ابوالحسن فرزند شیخ ابوعلی، از یادداشتی است که دوست عالیقدر، دانشمند محترم آقای شیخ نصرالله شبستری تبریزی مرقوم فرموده‌اند، و ایشان آن را از علامه سیدمحمدصادق آل‌بحرالعلوم در مقدمه‌ای که بر **رجال** شیخ طوسی نوشته‌اند نقل کرده‌اند.

۱۱. سیدابوالمکارم ابن‌زهره. در حدیث به یک واسطه از ابوعلی پسر شیخ‌الطائفه روایت می‌کند و در فقه با چند واسطه شاگرد شیخ طوسی است. اهل حلب است و در سال ۵۸۵ درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام غنیه معروف است. هرگاه در اصطلاح فقها «حلبیان»(به صیغهٔ تثنیه) گفته شود مقصود ابوالصلاح حلبی و ابن‌زهرهٔ حلبی است، و هرگاه «حلبیون»(به صیغهٔ جمع) گفته شود مقصود آن دو نفر بعلاوهٔ ابن‌البراج است که او هم اهل حلب بوده است. بنا بر آنچه در مستدرک[۱] ضمن احوال شیخ طوسی آمده است، ابن‌زهره کتاب النهایهٔ شیخ طوسی را نزد ابوعلی حسن بن الحسین معروف به ابن‌الحاجب حلبی خوانده است، و او آن کتاب را نزد ابوعبدالله زینوبادی در نجف و او نزد شیخ رشیدالدین علی بن زیرک قمی و سید ابی‌هاشم حسینی و آندو نزد شیخ عبدالجبار رازی تحصیل کرده بوده‌اند و شیخ عبدالجبار شاگرد شیخ طوسی بوده است. بنا بر این نقل، ابن‌زهره با چهار واسطه شاگرد شیخ طوسی بوده است.

۱۲. ابن‌حمزهٔ طوسی، معروف به عمادالدین طوسی. هم‌طبقهٔ شاگردان شیخ طوسی است. بعضی او را هم‌طبقهٔ شاگردان شاگردان شیخ دانسته و بعضی دورهٔ او را از این هم متأخرتر دانسته‌اند. نیاز به تحقیق بیشتری است.

سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست؛ شاید در حدود نیمهٔ دوم قرن ششم درگذشته است. اهل خراسان است. کتاب معروفش در فقه به نام وسیله است.

۱۳. ابن‌ادریس حلّی. از فحول علمای شیعه است. خودش عرب است و شیخ طوسی جد مادری او(البته مع‌الواسطه) به‌شمار می‌رود. به حریت فکر معروف است. صولت و هیبت جدش شیخ طوسی را شکست. نسبت به علما و فقها تا سرحد اهانت انتقاد می‌کرد. در سال ۵۹۸ در سن ۵۵ سالگی درگذشته است. کتاب نفیس و معروف او در فقه به نام سرائر است. گفته‌اند که ابن‌ادریس از تلامذهٔ سیدابوالمکارم ابن‌زهره بوده است، ولی بنا بر تعبیراتی که ابن‌ادریس در کتاب الودیعه از کتاب السرائر می‌کند چنین برمی‌آید که صرفاً معاصر وی بوده است و او را ملاقات کرده است و در برخی مسائل فقهی میان آنها مکاتباتی رد و بدل شده است.

۱۴. شیخ ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی، معروف به محقق.

۱. ج ۳/ص ۵۰۶.

صاحب کتابهای زیاد در فقه [و اصول] از آن جمله شرایع، معارج، معتبر، المختصر، النافع و غیره است. محقق حلی با یک واسطه شاگرد ابن‌زهره و ابن‌ادریس حلی سابق‌الذکر است. در الکنی‌والالقاب ذیل احوال ابن‌نما می‌نویسد: «محقق کرکی در وصف محقق حلی گفته است: اعلم اساتید محقق در فقه اهل‌بیت، محمد بن نمای حلی و اجلّ اساتید او ابن‌ادریس حلی است».

ظاهراً مقصود محقق کرکی این است که اجلّ اساتید ابن‌نما ابن‌ادریس است، زیرا ابن‌ادریس در ۵۹۸ درگذشته است و محقق در ۶۷۶ درگذشته است. قطعاً محقق حوزهٔ درس ابن‌ادریس را درک نکرده است. در ریحانة الادب می‌نویسد: محقق حلی شاگرد جد و پدر خودش و سیدفخار بن معد موسوی و ابن‌زهره بوده است. این نیز اشتباه است، زیرا محقق ابن‌زهره را که در ۵۸۵ درگذشته است درک نکرده است. بعید نیست که پدر محقق شاگرد ابن‌زهره بوده است.

او استاد علامهٔ حلی است که بعداً خواهد آمد. در فقه کسی را بر او مقدم نمی‌شمارند. در اصطلاح فقها هرگاه محقق به‌طور مطلق گفته شود مقصود همین شخص بزرگوار است. فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ، خواجه نصیرالدین طوسی با او در حلّه ملاقات کرده و در جلسهٔ درس فقهش حضور یافته است. کتابهای محقق مخصوصاً کتاب شرایع در میان طلاب یک کتاب درسی بوده و هست و فقهای زیادی کتب محقق را شرح کرده یا حاشیه بر آنها نوشته‌اند.

۱۵. **حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی، معروف به علامهٔ حلی.** یکی از اعجوبه‌های روزگار است. در فقه و اصول و کلام و منطق و فلسفه و رجال و غیره کتاب نوشته است. در حدود صد کتاب از آثار خطی یا چاپی او شناخته شده که بعضی از آنها به تنهایی (مانند تذکرةالفقهاء) کافی است که نبوغ او را نشان دهد. علامه کتب زیادی در فقه دارد که غالب آنها مانند کتابهای محقق حلی در زمانهای بعد از او از طرف فقها شرح و حاشیه شده است. کتب معروف فقهی علامه عبارت است از: ارشاد، تبصرةالمتعلمین، قواعد، تحریر، تذکرةالفقهاء، مختلف‌الشیعه، منتهی. علامه اساتید زیادی داشته است. در فقه شاگرد دایی خود محقق حلی و در فلسفه و منطق شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی بوده است. فقه تسنن را نزد علمای اهل تسنن تحصیل کرده است. علامه در سال ۶۴۸ متولد شده و در سال ۷۲۶ درگذشته است.

۱۶. **فخرالمحققین، پسر علامهٔ حلی.** در ۶۸۲ متولد شده و در سال ۷۷۱

درگذشته است. علامهٔ حلی در مقدمهٔ تذکرة الفقهاء و در مقدمهٔ کتاب قواعد از فرزندش به تجلیل یاد کرده است و در آخر قواعد آرزو کرده که پسر بعد از پدر کارهای ناتمام او را تمام کند. فخرالمحققین کتابی دارد به نام **ایضاح‌الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**. آراء فخرالمحققین در کتاب ایضاح، در کتب فقهیه مورد توجه است.

۱۷. **محمد بن مکی، معروف به شهید اول**. شاگرد فخرالمحققین و از اعاظم فقهای شیعه است. در ردیف محقق حلی و علامهٔ حلی است. اهل جبل‌عامل است که منطقه‌ای است در جنوب لبنان و از قدیمترین مراکز تشیع است و هم‌اکنون نیز یک مرکز شیعی است. شهید اول در سال ۷۳۴ متولد شده و در ۷۸۶ به فتوای یک فقیه مالکی‌مذهب و تأیید یک فقیه شافعی‌مذهب شهید شده است. او شاگرد شاگردان علامهٔ حلی و از آن جمله فخرالمحققین بوده است. کتابهای معروف شهید اول در فقه عبارت است از: **اللمعه** که در مدت کوتاهی در همان زندانی که منجر به شهادتش شد تألیف کرده است[۱] و عجیب این است که این کتاب شریف را در دو قرن بعد فقیهی بزرگ شرح کرد که او سرنوشتی مانند مؤلف پیدا کرد، یعنی شهید شد و «شهید ثانی» لقب گرفت. شرح لمعه تألیف شهید ثانی است که همواره از کتب درسی طلاب بوده و هست. کتابهای دیگر شهید اول عبارت است از: دروس، ذکریٰ، بیان، الفیه، قواعد. همهٔ کتب او از نفایس آثار فقهی است. کتب شهید اول نیز مانند کتب محقق و علامهٔ حلی در عصرهای بعد، از طرف فقها شرحها و حاشیه‌های زیاد خورده است.

در میان فقهای شیعه، کتابهای سه شخصیت فوق‌الذکر یعنی محقق حلی، علامهٔ حلی، شهید اول ــ که در قرن هفتم و هشتم می‌زیسته‌اند ــ به‌صورت متون فقهی درآمده و دیگران بر آنها شرح و حاشیه نوشته‌اند و کسی دیگر نمی‌بینیم که چنین عنایتی به آثار او شده باشد. فقط در یک قرن گذشته دو کتاب از کتابهای شیخ مرتضی انصاری ــ که در حدود صد و سیزده سال از وفاتش می‌گذرد ــ چنین وضعی به خود گرفته است.

خاندان شهید اول خاندان علم و فضل و فقه بوده‌اند و نسلهای متوالی این

---

۱. گویند برای امیر علی بن مؤید، امیر سربداریان خراسان.

شرافت را برای خود نگهداری کرده‌اند. شهید سه پسر دارد که هر سه از علما و فقها بوده‌اند، همچنانکه همسرش ام‌علی و دخترش ام‌الحسن نیز فقیهه بوده‌اند و شهید زنان را در پاره‌ای از مسائل فقهی به این دو بانوی فاضله ارجاع می‌کرده است. در کتاب ریحانة‌الادب می‌نویسد: «بعضی از بزرگان، فاطمه دختر شهید را «شیخه» و «ست المشایخ» یعنی سیدة المشایخ لقب داده‌اند».

۱۸. فاضل مقداد. اهل سیور است که از قراء حلّه است. از شاگردان مبرز شهید اول است. کتاب معروف او در فقه که چاپ شده و در دست است و از او نقل می‌شود کتاب کنزالعرفان است. این کتاب آیات‌الاحکام است؛ یعنی در این کتاب آن سلسله از آیات کریمهٔ قرآن که از آنها مسائل فقهیه استنباط می‌شود و در فقه مطرح می‌گردد تفسیر شده و به سبک فقهی به آنها استدلال شده است. در شیعه و سنی کتابهای زیادی در آیات‌الاحکام نوشته شده است و کنزالعرفان فاضل مقداد بهترین و یا از بهترین آنهاست. فاضل مقداد در سال ۸۲۶ وفات کرده است. علیهذا او از علمای قرن نهم هجری محسوب می‌شود.

۱۹. جمال‌السالکین ابوالعباس احمد بن فهد حلی اسدی. در سال ۷۵۷ متولد شده و در سال ۸۴۱ وفات یافته است. در طبقهٔ شاگردان شهید اول و فخرالمحققین است. مشایخ حدیث او فاضل مقداد سابق‌الذکر و شیخ علی بن الخازن فقیه و شیخ بهاءالدین علی بن عبدالکریم است[۱]. علی‌الظاهر اساتید فقهی او نیز همینها هستند. ابن‌فهد تألیفات فقهی معتبری دارد از قبیل المهذب‌البارع که شرح مختصرالنافع محقق حلی است، و شرح ارشاد علامه به نام المقتصر و شرح الفیهٔ شهید اول. شهرت بیشتر ابن‌فهد در اخلاق و سیر و سلوک است. کتاب مشهور او در این زمینه عدة‌الداعی است.

۲۰. شیخ علی بن هلال جزائری. زاهد و متقی و جامع‌المعقول‌والمنقول بوده است. استاد روایتش ابن‌فهد حلی است و بعید نیست که استاد فقه وی نیز همو باشد. می‌گویند در عصر خودش شیخ‌الاسلام و رئیس شیعه بوده است. محقق کرکی شاگرد او بوده و او را به صفت فقاهت و شیخ‌الاسلامی ستوده است. ابن‌ابی‌جمهور احسایی نیز فقه را نزد او تحصیل کرده است.

۱. الکنی و الالقاب.

۲۱. شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، معروف به محقق کرکی یا محقق ثانی. از فقهای جبل‌عامل است و از اکابر فقهای شیعه است. در شام و عراق تحصیلات خود را تکمیل کرده و سپس به ایران(در زمان شاه‌تهماسب اول) آمده و منصب شیخ‌الاسلامی برای اولین‌بار در ایران به او تفویض شد. منصب شیخ‌الاسلامی بعد از محقق کرکی به شاگردش شیخ‌علی منشار، پدرزن شیخ بهایی رسید و بعد از او این منصب به شیخ بهایی واگذار شد. فرمانی که شاه تهماسب به نام او نوشته و به او اختیارات تام داده و در حقیقت او را صاحب‌اختیار واقعی و خود را نمایندهٔ او دانسته است معروف است. کتاب معروف او که در فقه زیاد نام برده می‌شود جامع‌المقاصد است که شرح قواعد علامهٔ حلی است. او علاوه بر این، مختصرالنافع محقق و شرایع محقق و چند کتاب دیگر از علامه و چند کتاب از شهید اول را حاشیه زده و یا شرح کرده است.

آمدن محقق ثانی به ایران و تشکیل حوزه در قزوین و سپس در اصفهان و پرورش شاگردانی مبرز در فقه سبب شد که برای اولین بار پس از دورهٔ صدوقین، ایران مرکز فقه شیعه بشود. محقق کرکی میان سالهای ۹۳۷ و ۹۴۱ درگذشته است. محقق کرکی شاگرد علی بن هلال جزایری و او شاگرد ابن‌فهد حلی بوده است؛ ابن‌فهد حلی شاگرد شاگردان شهید اول از قبیل فاضل مقداد بوده، علیهذا او به دو واسطه شاگرد شهید اول است. پسر محقق کرکی به نام شیخ‌عبدالعالی بن علی بن عبدالعالی نیز از فقهای شیعه است؛ ارشاد علامه و الفیهٔ شهید را شرح کرده است.

۲۲. شیخ زین‌الدین معروف به شهید ثانی. از اعاظم فقهای شیعه است. مردی جامع بوده و در علوم مختلف دست داشته است. اهل جبل‌عامل است. جد ششم او «صالح»نامی است که شاگرد علامهٔ حلی بوده است. ظاهراً اصلاً اهل طوس بوده است، از این‌رو شهید ثانی گاهی «الطوسی الشامی» امضا می‌کرده است. شهید ثانی در سال ۹۱۱ متولد شده و در ۹۶۶ شهید شده است. مسافرت زیاد کرده و اساتید زیاد دیده است. به مصر و دمشق و حجاز و بیت‌المقدس و عراق و استانبول مسافرت کرده و از هر خرمنی خوشه‌هایی چیده است. تنها اساتید سنی او را دوازده‌تن نوشته‌اند و به همین جهت مردی جامع بوده است. علاوه بر فقه و اصول، از فلسفه و عرفان و طب و نجوم هم آگاهی داشته است. فوق‌العاده زاهد و متقی بوده است. شاگردانش در احوالش نوشته‌اند که در ایام تدریس، شبها به هیزم‌کشی برای

اعاشهٔ خاندانش می‌رفت و صبح به تدریس می‌نشست. مدتی در بعلبک به پنج مذهب (جعفری، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) تدریس می‌کرده است. شهید تألیفات زیادی دارد. معروفترین تألیف او در فقه شرح لمعهٔ شهید اول و دیگر مسالک الافهام است که شرح شرایع محقق حلی است. شهید ثانی نزد محقق کرکی(قبل از آنکه محقق به ایران بیاید) تحصیل کرده است. شهید ثانی به ایران نیامد. صاحب معالم که از معاریف علمای شیعه است فرزند شهید ثانی است.

۲۳. احمد بن محمد اردبیلی، معروف به مقدس اردبیلی. ضرب‌المثل زهد و تقواست و در عین حال از محققان فقهای شیعه است. محقق اردبیلی در نجف سکنی گزید. معاصر صفویه است. گویند شاه‌عباس اصرار داشت که به اصفهان بیاید، حاضر نشد. شاه‌عباس خیلی مایل بود که مقدس اردبیلی خدمتی به او ارجاع کند تا اینکه اتفاق افتاد که شخصی به علت تقصیری از ایران فرار کرد و در نجف از مقدس اردبیلی خواست که نزد شاه‌عباس شفاعت کند. مقدس نامه‌ای به شاه‌عباس نوشت به این مضمون:

> «بانی ملک عاریت عباس بداند: اگرچه این مرد اول ظالم بود، اکنون مظلوم می‌نماید. چنانچه از تقصیر او بگذری «شاید» که حق سبحانه از «پاره‌ای» تقصیرات تو بگذرد. بندهٔ شاه ولایت، احمد اردبیلی.»

شاه‌عباس نوشت:

> «به عرض می‌رساند: عباس خدماتی که فرموده بودید به جان منت داشته، به تقدیم رسانید. امید که این محب را از دعای خیر فراموش نفرمایید. کلب آستان‌علی، عباس.»[1]

امتناع مقدس اردبیلی از آمدن به اصفهان سبب شد که حوزهٔ نجف به‌عنوان مرکزی دیگر در مقابل حوزهٔ اصفهان احیا شود، همچنانکه امتناع شهید ثانی و پسرش شیخ حسن صاحب معالم و دخترزاده‌اش سید محمد صاحب مدارک از مهاجرت از جبل‌عامل به ایران سبب شد که حوزهٔ شام و جبل‌عامل همچنان ادامه یابد و منقرض نگردد. صاحب معالم و صاحب مدارک برای این که دچار محظور و

---

۱. این داستان هر چند در مآخذ معتبر نقل شده ولی با توجه به سال فوت محقق اردبیلی و جلوس شاه‌عباس قابل خدشه و نیازمند به تحقیق است.

رودربایستی برای توقف در ایران نشوند، از زیارت حضرت رضاعلیه‌السلام که فوق‌العاده مشتاق آن بودند صرف‌نظر کردند.

این بنده فعلاً نمی‌داند که مقدس اردبیلی فقه را کجا و نزد چه کسی تحصیل کرده است. همین‌قدر می‌دانیم که فقه را نزد شاگردان شهید ثانی تحصیل کرده است. پسر شهید ثانی (صاحب معالم) و نوادهٔ دختری‌اش (صاحب مدارک) در نجف شاگرد او بودند. در کتاب زندگی جلال‌الدین دوانی می‌نویسد که:

«ملا احمد اردبیلی، مولانا عبدالله شوشتری، مولانا عبدالله یزدی، خواجه افضل‌الدین ترکه، میرفخرالدین هماکی، شاه ابومحمد شیرازی، مولانا میرزا جان و میرفتح شیرازی شاگردان خواجه جمال‌الدین محمود بوده‌اند و او شاگرد محقق جلال‌الدین دوانی بوده است.»[1]

وظاهراً تحصیل مقدس اردبیلی نزد خواجه جمال‌الدین محمود در رشته‌های معقول بوده نه منقول.

مقدس اردبیلی در سال ۹۹۳ در نجف درگذشته است. کتب فقهی معروف او یکی شرح ارشاد است و دیگر آیات الاحکام. نظریات دقیق او مورد توجه فقهاست.

۲۴. شیخ بهاءالدین محمد عاملی، معروف به شیخ بهایی. او نیز اهل جبل‌عامل است. در کودکی همراه پدرش شیخ حسین بن عبدالصمد ــ که از شاگردان شهید ثانی بود ــ به ایران آمد. شیخ بهایی از این‌رو که به کشورهای مختلف مسافرت کرده و محضر اساتید مختلف در رشته‌های مختلف را درک کرده و بعلاوه دارای استعداد و ذوقی سرشار بوده است، مردی جامع بوده و تألیفات متنوعی دارد. هم ادیب بوده و هم شاعر و هم فیلسوف و هم ریاضی‌دان و مهندس و هم فقیه و هم مفسر. از طب نیز بی‌بهره نبوده است. اولین کسی است که یک دوره احکام فقه غیراستدلالی به‌صورت رسالهٔ عملیه به زبان فارسی نوشت. آن کتاب همان است که به نام جامع عباسی معروف است.

شیخ بهایی چون فقه رشتهٔ اختصاصی و تخصصی‌اش نبوده، از فقهای طراز اول به‌شمار نمی‌رود ولی شاگردان زیادی تربیت کرده است. ملاصدرای شیرازی و ملامحمدتقی مجلسی اول (پدر مجلسی دوم صاحب کتاب بحارالانوار)، محقق

---

۱. **زندگی جلال‌الدین دوانی**، تألیف فاضل محترم آقای علی دوانی.

سبزواری، فاضل جواد صاحب آیات الاحکام از شاگردان اویند. همچنانکه قبلاً اشاره کردیم، منصب شیخ‌الاسلامی ایران پس از محقق کرکی به شیخ علی منشار پدرزن شیخ بهایی رسید و پس از او به شیخ بهایی رسید. همسر شیخ بهایی که دختر شیخ علی منشار بوده است زنی فاضله و فقیهه بوده است. شیخ بهایی در سال ۹۵۳ به دنیا آمده و در سال ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ درگذشته است. شیخ بهایی ضمناً مردی جهانگرد بوده است؛ به مصر و شام و حجاز و عراق و فلسطین و آذربایجان و هرات مسافرت کرده است.

۲۵. ملامحمدباقر سبزواری، معروف به محقق سبزواری. اهل سبزوار بوده و در مکتب اصفهان که هم مکتبی فقهی بود و هم فلسفی پرورش یافته و از این‌رو جامع‌المعقول‌والمنقول بوده است. نام او در کتب فقهیه زیاد برده می‌شود. کتاب معروف او در فقه یکی به نام ذخیره و دیگری به نام کفایه است، و چون فیلسوف هم بوده است بر الهیات شفای ابوعلی‌سینا حاشیه نوشته. در سال ۱۰۹۰ درگذشته است. محقق سبزواری نزد شیخ بهایی و مجلسی اول تحصیل کرده است.

۲۶. آقاحسین خوانساری، معروف به محقق خوانساری. او نیز در مکتب اصفهان پرورش یافته و جامع‌المعقول‌والمنقول است. شوهر خواهر محقق سبزواری است. کتاب معروف او در فقه به نام مشارق‌الشموس است که شرح کتاب دروس شهید اول است.

محقق خوانساری در سال ۱۰۹۸ درگذشته است. او با محقق سبزواری معاصر است و همچنین با ملامحسن فیض کاشانی و ملامحمدباقر مجلسی که هر دو از اکابر محدثین به‌شمار می‌روند.

۲۷. جمال‌المحققین معروف به آقاجمال خوانساری فرزند آقاحسین خوانساری سابق‌الذکر است. مانند پدر جامع‌المعقول‌والمنقول است. حاشیهٔ معروفی دارد بر شرح لمعه و حاشیهٔ مختصری دارد بر طبیعیات شفای بوعلی که در حاشیهٔ شفای چاپ سنگی تهران چاپ شده است. آقاجمال با دو واسطه استاد سیدمهدی بحرالعلوم است، زیرا او استاد سیدابراهیم قزوینی است و او استاد پسرش سیدحسین قزوینی است و سیدحسین قزوینی یکی از اساتید بحرالعلوم است.

۲۸. شیخ بهاءالدین اصفهانی معروف به «فاضل هندی». این مرد قواعد علامه را شرح کرده است و نام کتابش کشف اللثام است و به همین مناسبت خود او را «کاشف

اللثام» می‌خوانند. آراء و عقاید و نظریات او کاملاً مورد توجه فقهاست. فاضل هندی در سال ۱۱۳۷ در گیرودار فتنهٔ افغان درگذشت. فاضل هندی نیز جامع‌المعقول‌والمنقول بوده است.

۲۹. **محمدباقر بن محمد اکمل بهبهانی، معروف به «وحید بهبهانی»**. این مرد شاگرد سیدصدرالدین رضوی قمی شارح وافیه و او شاگرد آقاجمال خوانساری سابق‌الذکر است.

وحید بهبهانی در دورهٔ بعد از صفویه قرار دارد. حوزهٔ اصفهان بعد از انقراض صفویه از مرکزیت افتاد. برخی از علما و فقها، از آن جمله سیدصدرالدین رضوی قمی استاد وحید بهبهانی دراثر فتنهٔ افغان به عتبات مهاجرت کردند.

وحید بهبهانی کربلا را مرکز قرار داد و شاگردان بسیار مبرّز تربیت کرد. از آن جمله است سیدمهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، میرزا ابوالقاسم قمی صاحب کتاب قوانین، حاج ملامهدی نراقی، سیدعلی صاحب ریاض، میرزا مهدی شهرستانی، سیدمحمدباقر شفتی اصفهانی معروف به حجت‌الاسلام، میرزا مهدی شهید مشهدی، سیدجواد صاحب مفتاح‌الکرامة، سیدمحسن اعرجی.

علاوه بر این، او مبارزهٔ پیگیری کرد در دفاع از اجتهاد و مبارزه با اخباریگری که در آن‌وقت سخت رواج یافته بود. شکست‌دادن اخباریان و تربیت گروهی مجتهد مبرز سبب شد که او را «استادالکل» خواندند. او تقوا را در حد کمال داشت. شاگردانش برای او احترام بسیار عمیقی قائل بودند. وحید بهبهانی نسب به مجلسی اول می‌برد، یعنی از نواده‌های دختری مجلسی اول(البته به چند واسطه) است. دختر مجلسی اول که جدهٔ وحید بهبهانی است به نام «آمنه بیگم» است. آمنه بیگم همسر ملاصالح مازندرانی بوده و زنی فاضله و فقیهه بوده است. با آنکه همسرش ملاصالح مردی بسیار عالم و فاضل بوده است، گاهی آمنه بیگم مشکلات علمی شوهر فاضل خود را حل می‌کرده است.

۳۰. **سیدمهدی بحرالعلوم**. شاگرد بزرگ و بزرگوار وحید بهبهانی است و از فقهای بزرگ است. منظومه‌ای در فقه دارد که معروف است. آراء و نظریات او مورد اعتنا و توجه فقهاست. بحرالعلوم به علت مقامات معنوی و سیر و سلوکی که طی کرده فوق‌العاده مورد احترام علمای شیعه است و تالی معصوم به‌شمار می‌رود. کرامات زیاد از او نقل شده است. کاشف‌الغطاء آتی‌الذکر با تحت‌الحنک عمامهٔ خود

غبار نعلین او را پاک می‌کرد. بحرالعلوم در سال ۱۱۵۴ یا ۱۱۵۵ متولد شده و در سال ۱۲۱۲ درگذشته است.

۳۱. شیخ جعفر کاشف‌الغطاء. شاگرد وحید بهبهانی و شاگرد او سیدمهدی بحرالعلوم بوده است. او عرب است و فقیه فوق‌العاده ماهری است. کتاب معروف او در فقه به نام کشف‌الغطاء است. در نجف می‌زیسته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. سیدجواد صاحب مفتاح‌الکرامه و شیخ محمدحسن صاحب جواهرالکلام از جمله شاگردان اویند. چهار پسر داشته که هر چهار از فقها بوده‌اند. کاشف‌الغطاء معاصر فتحعلی‌شاه است. در مقدمهٔ کشف‌الغطاء او را مدح کرده و در سال ۱۲۲۸ درگذشته است. کاشف‌الغطاء در فقه نظریات دقیق و عمیق داشته و از او به عظمت یاد می‌شود.

۳۲. شیخ محمدحسن صاحب کتاب جواهرالکلام که شرح شرایع محقق است و می‌توان آن را دائرةالمعارف فقه شیعه خواند. اکنون هیچ فقیهی خود را از جواهر بی‌نیاز نمی‌داند. این کتاب مکرر چاپ سنگی شده است و اخیراً با چاپ حروفی در قطع وزیری مشغول چاپش هستند و در حدود پنجاه جلد ۴۰۰ صفحه‌ای یعنی در حدود بیست هزار صفحه خواهد شد. کتاب جواهر عظیمترین کتاب فقهی مسلمین است و با توجه به اینکه هر سطر این کتاب مطلب علمی است و مطالعهٔ یک صفحهٔ آن وقت و دقت زیاد می‌خواهد، می‌توان حدس زد که تألیف این کتاب بیست هزار صفحه‌ای چقدر نیرو برده است. سی‌سال تمام یکسره کار کرد تا چنین اثر عظیمی به‌وجود آورد. این کتاب مظهر نبوغ و همت و استقامت و عشق و ایمان یک انسان به کار خویشتن است. صاحب جواهر شاگرد کاشف‌الغطاء و شاگرد شاگرد او سیدجواد صاحب مفتاح‌الکرامه است و خود در نجف حوزهٔ عظیمی داشته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. صاحب جواهر عرب است. در زمان خود مرجعیت عامه یافت و در سال ۱۲۶۶ که اوایل جلوس ناصرالدین‌شاه در ایران بود درگذشت.

۳۳. شیخ مرتضی انصاری. نسبش به جابر بن عبدالله انصاری از صحابهٔ بزرگوار رسول خدا می‌رسد. در دزفول متولد شده و تا بیست سالگی نزد پدر خود تحصیل کرده و آنگاه همراه پدر به عتبات رفته است. علمای وقت که نبوغ خارق‌العادهٔ او را مشاهده کردند، از پدر خواستند که او را نبرد. او در عراق چهار سال توقف کرد و از محضر اساتید بزرگ استفاده کرد. آنگاه در اثر یک سلسله حوادث ناگوار به وطن

خویش بازگشت. بعد از دو سال باردیگر به عراق رفت و دو سال تحصیل کرد و به ایران مراجعت نمود. تصمیم گرفت از محضر علمای بلاد ایران استفاده کند. عازم زیارت مشهد شد و در کاشان با حاج ملااحمد نراقی صاحب کتاب مستندالشیعه و صاحب کتاب معروف جامع‌السعادات، فرزند حاج ملامهدی نراقی سابق‌الذکر ملاقات کرد. دیدار نراقی عزم رحیل او را مبدل به اقامت کرد و سه سال در کاشان از محضر او استفاده کرد و آنگاه به مشهد رفت و پنج ماه توقف نمود. شیخ انصاری سفری به اصفهان و سفری به بروجرد رفته و در همهٔ سفرها هدفش ملاقات اساتید و استفاده از محضر آنها بوده است. در حدود سالهای ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳ برای آخرین بار به عتبات رفت و به کار تدریس پرداخت. بعد از صاحب جواهر مرجعیت عامه یافت.

شیخ انصاری را «خاتم‌الفقهاء والمجتهدین» لقب داده‌اند. او از کسانی است که در دقت و عمق نظر بسیار کم‌نظیر است. علم اصول و بالتبع فقه را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد. او در فقه و اصول ابتکاراتی دارد که بی‌سابقه است. دو کتاب معروف او رسائل و مکاسب کتاب درسی طلاب شده است. علمای بعد از او شاگرد و پیرو مکتب اویند. حواشی متعدد از طرف علمای بعد از او بر کتابهای او زده شده. بعد از محقق حلی و علامهٔ حلی و شهید اول، شیخ انصاری تنها کسی است که کتابهایش از طرف علمای بعد از خودش مرتب حاشیه خورده است و شرح شده است.

زهد و تقوای او نیز ضرب‌المثل است و داستانها از آن گفته می‌شود. شیخ انصاری در سال ۱۲۸۱ در نجف درگذشته و همان‌جا دفن شده است.

۳۴. حاج میرزا محمدحسن شیرازی، معروف به میرزای شیرازی بزرگ. ابتدا در اصفهان تحصیل کرد و سپس به نجف رفت و در حوزهٔ درس صاحب جواهر شرکت کرد و بعد از او به درس شیخ انصاری رفت و از شاگردان مبرز و طراز اول شیخ شد. بعد از شیخ انصاری مرجعیت عامه یافت. در حدود ۲۳ سال مرجع علی‌الاطلاق شیعه بود، و هم او بود که با تحریم تنباکو قرارداد معروف استعماری رژی را لغو کرد. شاگردان زیادی در حوزهٔ درس او تربیت شدند از قبیل آخوند ملامحمدکاظم خراسانی، سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی، حاج آقارضا همدانی، حاج میرزا حسین سبزواری، سیدمحمد فشارکی اصفهانی، میرزا محمدتقی شیرازی و غیر اینها. از او اثری کتبی باقی نمانده است ولی احیاناً برخی آرائش مورد توجه است.

در سال ۱۳۱۲ درگذشت.

۳۵. آخوند ملامحمدکاظم خراسانی. در سال ۱۲۵۵ در مشهد در یک خانوادهٔ غیرمعروف متولد شد و در ۲۲ سالگی به تهران مهاجرت کرد و مدت کوتاهی تحصیل فلسفه کرد و سپس به نجف رفت. دو سال درس شیخ انصاری را درک کرده است اما بیشتر تحصیلاتش نزد میرزای شیرازی بوده است. میرزای شیرازی در سال ۱۲۹۱ سامرا را محل اقامت خود قرار داد ولی آخوند خراسانی از نجف دور نشد و خودش مستقلاً حوزهٔ درس تشکیل داد. او از مدرسین بسیار موفق است. در حدود هزار و دویست شاگرد از محضرش استفاده می‌کرده‌اند و در حدود دویست نفر آنها خود مجتهد بوده‌اند.

فقهای عصر اخیر نظیر مرحوم آقاسیدابوالحسن اصفهانی، مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی، مرحوم حاج آقاحسین بروجردی، مرحوم حاج آقاحسین قمی و مرحوم آقاضیاءالدین عراقی همه از شاگردان او بوده‌اند. شهرت بیشتر آخوند خراسانی در علم اصول است. کتاب کفایةالاصول او یک کتاب درسی مهم است و حواشی زیادی بر آن نوشته شده است. آراء اصولی آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمیه نقل می‌شود و مورد توجه است. آخوند خراسانی همان کسی است که فتوا به ضرورت مشروطیت داد و مشروطیت ایران رهین اوست. او در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.

۳۶. حاج میرزاحسین نائینی. از اکابر فقها و اصولیون قرن چهاردهم هجری است. نزد میرزای شیرازی سابق‌الذکر و سیدمحمد فشارکی اصفهانی سابق‌الذکر تحصیل کرده است و خود مدرسی عالیمقام شد. شهرت بیشتر او در علم اصول است. به معارضهٔ علمی با مرحوم آخوند خراسانی برخاست و از خود نظریات جدیدی در علم اصول آورد. بسیاری از فقهای زمان ما از شاگردان اویند. او کتابی نفیس به فارسی دارد به نام تنزیه الامة یا حکومت در اسلام که در دفاع از مشروطیت و مبانی اسلامی آن نوشته است. او در سال ۱۳۵۵ هجری قمری در نجف وفات یافت.

خلاصه و بررسی

ما مجموعاً سی‌وشش چهره از چهره‌های مشخص فقها را از زمان غیبت

صغری یعنی از قرن سوم هجری تا کنون ـ که به پایان قرن چهاردهم هجری قمری نزدیک می‌شویم ـ معرفی کردیم. ما چهره‌هایی را نام بردیم که در دنیای فقه و اصول شهرت زیادی دارند؛ یعنی همواره از زمان خودشان تا عصر حاضر نامشان در درسها و در کتابها برده می‌شود. البته ضمناً نام شخصیتهای دیگر غیر این سی‌وشش چهره نیز برده شد. از مجموع آنچه گفتیم چند نکته معلوم می‌گردد:

الف. از قرن سوم تا کنون فقه یک حیات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است. حوزه‌های فقهی بدون وقفه در این یازده قرن و نیم دایر بوده است. رابطهٔ استاد و شاگردی در همهٔ این مدت هرگز قطع نشده است. اگر فی‌المثل از استاد بزرگوار خود مرحوم آیةالله بروجردی شروع کنیم می‌توانیم سلسله اساتید فقهی ایشان را تا عصر ائمهٔ اطهار به‌طور مسلسل بیان نماییم. چنین حیات متسلسل و متداوم یازده قرن و نیمی ظاهراً در هیچ تمدن و فرهنگ غیر از تمدن و فرهنگ اسلامی وجود ندارد. استمرار فرهنگی به معنی واقعی که یک روح و یک حیات بدون هیچ وقفه و انقطاع، طبقات منظم و مرتب و متوالی را در قرونی اینچنین درازمدت به یکدیگر پیوند دهد و یک روح بر همه حاکم باشد، جز در تمدن و فرهنگ اسلامی نتوان یافت. در تمدن و فرهنگهای دیگر ما به سوابق طولانی‌تری احیاناً برمی‌خوریم ولی با وقفه‌ها و بریدگیها و انقطاعها.

همچنانکه قبلاً نیز یادآوری کردیم، این که قرن سوم را که مقارن با غیبت صغری است مبدأ قرار دادیم نه بدان جهت است که حیات فقه شیعه از قرن سوم آغاز می‌شود، بلکه بدان جهت است که قبل از آن عصر، عصر حضور ائمهٔ اطهار است و فقهای شیعه تحت‌الشعاع ائمه‌اند و استقلالی ندارند، والّا آغاز اجتهاد و فقاهت در میان شیعه و آغاز تألیف کتاب فقهی به عهد صحابه می‌رسد. چنانکه گفتیم اولین کتاب را علی بن ابی‌رافع (برادر عبیدالله بن‌ابی‌رافع کاتب و خزانه‌دار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در زمان خلافت آن حضرت) نوشته است.

ب. برخلاف تصور بعضیها، معارف شیعه و از آن جمله فقه شیعه تنها به‌وسیلهٔ فقهای ایرانی تدوین و تنظیم نشده است؛ ایرانی و غیرایرانی در آن سهیم بوده‌اند. تا قبل از قرن دهم هجری و ظهور صفویه، غلبه با عناصر غیرایرانی است و تنها از اواسط دورهٔ صفویه است که غلبه با ایرانیان می‌گردد.

ج. مرکز فقه و فقاهت نیز قبل از صفویه ایران نبوده است. در ابتدا بغداد مرکز فقه

بود. سپس نجف وسیلهٔ شیخ طوسی مرکز شد. طولی نکشید که جبل‌عامل (از نواحی جنوبی لبنان فعلی) و پس از آن و قسمتی مقارن با آن حلّه (که شهر کوچکی است در عراق) مرکز فقه و فقاهت بود. حلب (از نواحی سوریه) نیز مدتی مرکز فقهای بزرگ بوده است. در دوران صفویه بود که مرکزیت به اصفهان انتقال یافت و در همان زمان حوزهٔ نجف وسیلهٔ مقدس اردبیلی و دیگر اکابر احیا شد که تا امروز ادامه دارد. از شهرهای ایران، تنها شهر قم است که در قرون اول اسلامی، در همان زمان که بغداد مرکز فقاهت اسلامی بود، وسیلهٔ فقهایی نظیر علی بن بابویه و محمد بن قولویه به‌صورت یکی از مراکز فقهی درآمد، همچنانکه در دورهٔ قاجار وسیلهٔ میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین نیز احیا شد و بار دیگر در سال ۱۳۴۰ هجری قمری یعنی در حدود ۵۶ سال پیش وسیلهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی باردیگر احیا شد و اکنون یکی از دو مرکز بزرگ فقهی شیعه است.

علیهذا گاهی بغداد، زمانی نجف، دوره‌ای جبل‌عامل (لبنان)، برهه‌ای حلب (سوریه)، مدتی حلّه (عراق)، عهدی اصفهان و دورانهایی قم مرکز نشاط فقهی و فقهای بزرگ بوده است. در طول تاریخ مخصوصاً بعد از صفویه در شهرهای دیگر ایران از قبیل مشهد، همدان، شیراز، یزد، کاشان، تبریز، زنجان، قزوین و تون (فردوسی فعلی) حوزه‌های علمیهٔ عظیم و معتبری بوده است ولی هیچیک از شهرهای ایران به استثنای قم و اصفهان و در مدت کوتاهی کاشان، مرکز فقهای طراز اول نبوده و عالیترین و یا در ردیف عالیترین حوزه‌های فقهی به‌شمار نمی‌رفته است. بهترین دلیل بر نشاط علمی و فقهی این شهرها وجود مدارس بسیار عالی و تاریخی است که در همهٔ شهرستانهای نامبرده موجود است و یادگار جوش و خروش‌های علمی دورانهای گذشته است.

د. فقهای جبل‌عامل نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشته‌اند. چنانکه می‌دانیم صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آنها بر اساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل‌عامل تعدیل نمی‌شد، و اگر وسیلهٔ آن فقها حوزهٔ فقهی عمیقی در ایران پایه‌گذاری نمی‌شد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علویهای ترکیه و یا شام هست. این جهت تأثیر زیادی داشت در اینکه اولاً روش عمومی دولت و ملت ایرانی از آن‌گونه انحرافات مصون بماند، و ثانیاً عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدل‌تری طی کند. از این‌رو فقهای جبل‌عامل از

قبیل محقق کرکی و شیخ بهایی و دیگران با تأسیس حوزهٔ فقهی اصفهان حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند.

ه. همان‌طور که شکیب ارسلان گفته است[۱] تشیع در جبل‌عامل زماناً مقدم است بر تشیع در ایران، و این یکی از دلایل قطعی بر رد نظریهٔ کسانی است که تشیع را ساختهٔ ایرانیان می‌دانند. بعضی معتقدند نفوذ تشیع در لبنان وسیلهٔ ابوذر غفاری، صحابی مجاهد بزرگ صورت گرفت. ابوذر در مدت اقامت در منطقهٔ شام قدیم ـ که شامل همه یا قسمتی از لبنان فعلی نیز بود ـ همدوش مبارزه با ثروت اندوزی‌های معاویه و سایر امویان، مرام پاک تشیع را نیز تبلیغ می‌کرد[۲].

□

فقهای اهل تسنن

اما فقهای اهل تسنن. لازم است مقدمه‌ای ذکر کنم:

در دورهٔ خلفای اموی، فقهای عرب‌نژاد غیرشیعه تقویت می‌شدند و در زمان خلفای عباسی فقهای غیرعرب و غیرشیعه، مخصوصاً ایرانیان غیرشیعه. جرجی زیدان دربارهٔ خلفای اموی می‌گوید:

> «امویان تعصب زیادی نسبت به اعراب داشتند و ملل غیرعرب را حقیر می‌شمردند. با این حال چون فقهای مدینه خلافت را حق اهل‌بیت رسالت می‌دانستند و بنی‌امیه را غاصب می‌شمردند، لذا خلفای بنی‌امیه قلباً از فقهای مدینه متنفر بودند ولی از روی ناچاری آنها را گرامی شمرده، در راضی‌کردن آنها می‌کوشیدند، بخصوص خلفای پرهیزکار اموی مانند عمر بن عبدالعزیز که بدون نظر فقهای مدینه به هیچ کار مهمی دست نمی‌زدند. پس از بنی‌امیه کار به‌دست عباسیان افتاد و منصور عباسی در صدد کوچک‌کردن عربها و بزرگ‌ساختن ایرانیان برآمد، چه به‌دست ایرانیان و با کمک آنان دولت عباسی تشکیل یافته بود و یکی از اقدامات

---

۱. نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، آقای واعظ‌زاده، تحت عنوان «بازدید از چند کشور اسلامی عربی»، نقل از کتاب **جبل‌عامل فی‌التّاریخ**.

۲. همان.

منصور برای اجرای نقشهٔ خودش این بود که نظر مسلمانان را از مکه و مدینه برگرداند. لذا بنایی به نام «قبةالخضراء» ساخت تا مردم بدانجا رفته اعمال حج بجا آورند و مقرری معمول اهل مدینه را قطع کرد. فقیه آن روز مدینه(در میان اهل تسنن) که مالک بن انس بود، پس از استفتای مردم مدینه در خلع بیعت منصور به خلع او فتوا داد. اهل مدینه از منصور دست‌کشیده با محمد بن عبدالله از خاندان علی علیه‌السلام بیعت کردند. کم‌کم کار محمد بالا گرفت و منصور با وی جنگیده با زحمت بسیار بر وی غلبه کرد و اهل مدینه دوباره با منصور بیعت کردند. با اینهمه، مالک خلفای عباسی را خلیفه نمی‌دانست و چون حاکم مدینه جعفر بن سلیمان عموی منصور این را فهمید، خشمگین گشت و مالک را احضار نموده و شانهٔ او را برهنه کرده بر آن تازیانه زد.»[۱]

ابن‌الندیم در **الفهرست** در مقالهٔ مربوط به فقها در ذیل احوال محمد بن شجاع معروف به ابن‌الثلجی، داستانی نقل می‌کند که نشان‌دهندهٔ سیاست خلفای عباسی در مورد ایرانیان(البته ایرانیان غیرشیعه) است. از اسحاق بن ابراهیم مصعبی نقل می‌کند که گفت:

«خلیفه مرا احضار کرد و گفت فقیهی را برای من انتخاب کن که هم اهل حدیث باشد و هم اهل قیاس، بلندبالا و خوش‌تیپ و خراسانی‌الاصل باشد، از آنها باشد که در دولت ما پرورش یافته‌اند که طرفدار دولت ما باشد، می‌خواهم منصب «قضا» را به او بسپارم. اسحاق گفت به خلیفه گفتم مردی با چنین اوصاف، جز محمد بن شجاع ثلجی سراغ ندارم؛ اجازه بدهید با او مذاکره کنم. گفت بسیار خوب، وقتی که پذیرفت او را نزد من آر. اما محمد بن شجاع نپذیرفت، گفت چرا بپذیرم؟ نه به مال و ثروت احتیاج دارم و نه به مقام و نه به شهرت...»[۲]

چنانکه می‌دانیم در میان فقهای اهل تسنن، چهار نفر به‌عنوان صاحب مذهب و صاحب مکتب خوانده می‌شوند و تودهٔ تسنن تابع یکی از این چهار پیشوا می‌باشد،

---

۱. ترجمهٔ **تاریخ تمدن**، ج ۳/ص ۱۰۴ و ۱۰۵.
۲. **الفهرست**، ص ۳۰۵.

یعنی ابوحنیفه، شافعی، مالک بن انس، احمد بن حنبل. ولی انحصار مذهب و مکتب به این چهار نفر در قرن هفتم هجری رخ داد. قبلاً در حدود ده مکتب و مذهب در میان اهل تسنن موجود بود.

ما بحث خود را دربارهٔ فقهای اهل تسنن به سه بخش تقسیم می‌کنیم: دورهٔ پیش از پیشوایان مذاهب، دورهٔ پیشوایان، دورهٔ بعد از پیشوایان.

دورهٔ قبل از پیشوایان دورهٔ تابعین است، دورهٔ کسانی است که رسول اکرم را درک نکرده‌اند اما صحابهٔ آن حضرت را درک کرده‌اند. در این دوره هفت نفر در مدینه بودند که به «فقهاء سبعه» معروفند و آنها عبارتند از:

۱. ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن هشام مخزومی. این مرد از قریش است و نسب به یکی از برادران ابوجهل می‌برد. در سال ۹۴ درگذشته است.

۲. سعید بن مسیب‌مخزومی. این مرد نیز از قریش است. به زهد و عبادت معروف است. گویند پنجاه سال شب‌زنده‌داری کرد و با وضوی نماز عشا نماز صبح را خواند. علامه سیدحسن صدر در تأسیس‌الشیعه[1] و بعضی دیگر از علمای بزرگ شیعه او را شیعه می‌دانند. سعید بن مسیب در حدود سال ۹۱ درگذشته است.

۳. قاسم بن محمد بن ابی‌بکر. نوادهٔ ابوبکر و جد مادری امام صادق علیه‌السلام است. صاحب تأسیس‌الشیعه به تشیع او تصریح می‌کند[2]. مادر قاسم ـ چنانکه معروف است ـ یکی از دختران یزدجرد ساسانی است. بنا بر این نقل، قاسم از طرف پدر قرشی و از طرف مادر ایرانی است. وی در فاصلهٔ سالهای صد و صد و ده درگذشته است.

۴. خارجة بن زید بن ثابت انصاری، متوفّیٰ در حدود سال ۹۹. این مرد پسر زید بن ثابت انصاری معروف است.

۵. سلیمان بن یسار. این مرد از موالی و احتمالاً ایرانی است. در حدود سال ۹۴ درگذشته است.

۶. عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، متوفّیٰ در حدود سال ۹۸. این مرد برادرزادهٔ عبدالله بن مسعود صحابی معروف است.

۷. عروة بن زبیر، متوفّیٰ در حدود سال ۹۴. این شخص پسر زبیر بن عوام

---

۱. **تأسیس‌الشیعه**، ص۲۹۸.

۲. همان.

صحابی معروف است.

چنانکه معلوم شد، از این هفت نفر یک نفر(سلیمان بن یسار) احتمالاً ایرانی است، یک نفر دیگر(قاسم بن محمد) بنا بر یک نقل ـ که چندان معتبر نیست ـ از طرف مادر ایرانی است؛ باقی همه عرب خالص مکی یا مدنی می‌باشند. در این دوره افراد برجستهٔ دیگری هستند که بعضی از آنها ایرانی می‌باشند. از جمله ربیعةالرأی فقیه مشهور است. وی استاد مالک بن انس پیشوای مالکیان بوده است. عمل به قیاس را او ابداع و ابتکار کرد. ربیعه در سال ۱۳۶ درگذشته است.

و از آن جمله طاووس بن کیسان است. طاووس از موالی ایرانی و معاصر فقهای سبعه است. او در ۱۰۴ یا ۱۰۶ درگذشته است.

دیگر سلیمان اعمش است که ایرانی است. از فقهای قرن اول شمرده می‌شود. قبلاً از او یاد کردیم.

دیگر عکرمه غلام ابن‌عباس است. عکرمه یک غلام بربری است و ایرانی نیست. عکرمه به مقام فقاهت و تفسیر نایل شد. در کتب فقه و تفسیر از او نام برده می‌شود.

اما طبقهٔ پیشوایان:

۱. ابوحنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی یا نعمان بن ثابت بن نعمان بن المرزبان متوفّیٰ در سال ۱۵۰. ابو حنیفه یک نفر ایرانی است که امام اعظم اهل سنت به‌شمار می‌رود. در جامعهٔ تسنن، بعد از پیغمبر اکرم و خلفای راشدین و حسنین علیهما السلام هیچ‌کس به اندازهٔ ابوحنیفه محترم نیست. پیروانش در ایران بسیار اندکند اما در غیرایران بیش از صدمیلیون پیرو دارد.

۲. محمد بن ادریس شافعی متوفّیٰ در سال ۲۰۴. شافعی عرب قرشی است. شافعی از نظر کثرت پیروان مانند ابوحنیفه است و شاید بیش از او پیرو داشته باشد.

۳. مالک بن انس متوفّیٰ در سال ۱۷۹. مالک عرب قحطانی است. بلاد مغرب غالباً پیرو مالک بن انس می‌باشند.

۴. احمد بن حنبل شیبانی، متوفّیٰ در سال ۲۴۱. احمد از لحاظ نژاد عرب است ولی ظاهراً خاندانش در ایران(مرو) می‌زیسته‌اند. ابن‌خلکان می‌نویسد: مادرش در وقتی که او را در رحم داشت از مرو خارج شد و در بغداد وضع حمل کرد.

احمد بن حنبل را می‌توان جزء ایرانیان عرب‌نژاد محسوب داشت. علیهذا از

چهار امام اهل تسنن یکی ایرانی، دیگری عرب عدنانی، دیگری عرب قحطانی، چهارمی ایرانی عرب‌نژاد است.

همچنانکه قبلاً اشاره شد، در طبقهٔ پیشوایان عدهٔ دیگر نیز بوده‌اند که اکنون عملاً مذهبشان منسوخ است از قبیل محمد بن جریر طبری متوفّیٰ در سال ۳۱۰ و داود بن علی ظاهری اصفهانی متوفای ۲۷۰. داود بن علی همان است که مکتب ظاهری را در فقه به‌وجود آورد. این مکتب نوعی اخباریگری و جمود است. ابن‌حزم اندلسی که نژاد ایرانی دارد اما طرفدار امویهاست و خالی از یک نوع عداوت نسبت به اهل‌البیت نیست، از نظر فقهی تابع داود بن علی ظاهری است.

گروهی دیگر از فقهای بزرگ اهل تسنن می‌باشند که بعضی صاحب مکتب و مذهب بوده‌اند و بعضی نه، برخی ایرانی‌اند و برخی نه. ما برای این که معیاری از سهم ایرانیان در فقه اهل تسنن به‌دست داده باشیم عده‌ای را نام می‌بریم:

۱. محمد بن حسن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه، از ملازمین هارون الرشید و متوفّیٰ در سال ۱۸۹. این مرد اصلاً دمشقی است. در واسط عراق متولد شد و در سفری که با هارون به ایران می‌آمد در ری درگذشت و همان‌جا دفن شد.

۲. ابویوسف، شاگرد دیگر ابوحنیفه و قاضی‌القضاة مهدی و هادی و هارون، و متوفّیٰ در سال ۱۹۲. این مرد ظاهراً نسب به انصار مدینه می‌برد.

۳. زفر بن الهذیل، متوفّیٰ در سال ۱۵۸. زفر عرب عدنانی است و از پیروان ابوحنیفه به‌شمار می‌رود.

۴. لیث بن سعد اصفهانی، فقیه مصر، متوفّیٰ در سال ۱۷۵. لیث از صاحبان مکاتب به‌شمار می‌رود، گواینکه گفته می‌شود که پیرو ابوحنیفه بوده است.

۵. عبدالله بن مبارک مروزی. اهل مرو است. شاگرد ابوحنیفه و مالک و ثوری بوده و در سال ۱۸۱ درگذشته است.

۶. اوزاعی، ابو عمرو عبدالرحمن بن عمرو، متوفای ۱۵۷. شاگرد زهری و عطاء بن ابی رباح بوده. ساکن شام بود و پیشوای مطلق شامیان شمرده می‌شد. اوزاعی از فقهای صاحب مکتب است. معلوم نیست عرب اصیل یمنی است و یا از اسرای یمن است.

اینها معاریف فقهای اهل تسنن می‌باشند. غیرمعاریف از حد احصا خارج است. در میان معاریف در طبقات مختلف افراد ایرانی و غیرایرانی فراوانند.

در قرون بعد، از ائمه و معاریف فقهای اهل تسنن که بگذریم، از ابن‌سریج شافعی و ابوسعید اصطخری و ابواسحاق مروزی در قرن چهارم و ابوحامد اسفراینی و ابواسحاق اسفراینی و ابواسحاق شیرازی و امام‌الحرمین جوینی و امام محمد غزالی و ابوالمظفر خوافی و کیاالهراسی در قرن پنجم و ابواسحاق عراقی موصلی در قرن ششم و ابواسحاق موصلی در قرن هفتم و امام شاطبی اندلسی در قرن هشتم باید نام برد.

در سه چهار قرن اخیر به مناسبت گرایش مردم ایران از تسنن به تشیع، همهٔ فقهای ایران شیعه بوده‌اند.

□

ادبیات

مقصود نحو و صرف و لغت و بلاغت و شعر و تاریخ است. در این قسمت ایرانیان خدمات فراوانی کرده‌اند. خدمات ایرانیان به زبان عربی بیش از خود اعراب به این زبان بوده و خیلی بیش از خدمات این مردم به زبان فارسی بوده است. ایرانیان به حکم یک انگیزهٔ مقدس دینی به خدمت زبان عربی همت گماشتند. ایرانیان مانند همهٔ مسلمانان پاک‌نهاد دیگر، زبان عربی را زبان قوم عرب نمی‌دانستند، آن را زبان قرآن و زبان بین‌المللی اسلامی می‌دانستند؛ لهذا بدون هیچ‌گونه تعصب و با شور و نشاط و علاقهٔ فوق‌العاده‌ای به فراگیری و ضبط و تدوین این زبان پرداختند.

علوم ادبی عربی از دستور زبان عربی یعنی نحو آغاز می‌شود. مورخین اسلامی اجماع و اتفاق دارند که مبتکر علم نحو امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است. علامهٔ جلیل مرحوم سیدحسن صدر در کتاب نفیس **تأسیس‌الشیعه** دلایل و شواهد غیرقابل انکار این مطلب را ذکر کرده است[1]. علی علیه‌السلام به ابوالاسود دئلی که مردی شیعی و فوق‌العاده بااستعداد بوده است، اصول نحو را آموخت و دستور داد که بر این اساس تأمل کند و بر آن بیفزاید. ابوالاسود طبق دستور عمل کرد و چیزهایی افزود و آنچه

---

۱. رجوع شود به **تأسیس‌الشیعة لعلوم‌الاسلام**، ص ۴۰ـ۶۱.

می‌دانست به عده‌ای و از آن جمله دو پسرش عطاء بن ابی‌الاسود و ابا حرب بن ابی‌الاسود و یحیی بن یعمر و میمون اقرن و یحیی بن نعمان و عنبسةالفیل آموخت. گویند اصمعی عرب و ابوعبیدهٔ ایرانی دو ادیب معروف اسلامی، شاگردان عطاء پسر ابوالاسود بوده‌اند.

در طبقهٔ بعد از این طبقه افرادی دیگر از قبیل ابواسحاق حضرمی و عیسی ثقفی و ابوعمروبن العلاء ـ که مردی شیعی و از قرّاء سبعه و بسیار جلیل‌القدر است ـ قرار گرفته‌اند.

ابو عمرو بن العلاء مردی لغوی و عارف به زبان و ادبیات و مخصوصاً اشعار عرب بود؛ از کمال تقوا، در ماه مبارک رمضان هرگز شعر نمی‌خواند؛ در سفر حج نوشته‌های خود را از آن‌رو که متضمن اشعار عرب جاهلی بود از بین برد. اصمعی، یونس بن حبیب نحوی، ابوعبیده، سعدان بن مبارک نزد وی شاگردی کرده‌اند[۱].

خلیل بن احمد عروضی که از مجتهدان و صاحبنظران درجه اول نحو است و مردی شیعی است و از نوابغ به‌شمار می‌رود، در طبقهٔ بعد این طبقه قرار گرفته است. سیبویه معروف، صاحب الکتاب شاگرد خلیل بوده است و اخفش معروف نزد سیبویه و خلیل تحصیل کرده است.

از این به بعد نحویین به دو نحلهٔ کوفیین و بصریین تقسیم می‌شوند. کسایی معروف و شاگردش فراء و ابوالعباس ثعلب شاگرد فراء و ابن‌الانباری شاگرد ابوالعباس ثعلب، از نحلهٔ کوفی بوده‌اند و اما سیبویه و اخفش و مازنی و مبرد و زجاج و ابوعلی فارسی و ابن جنی و عبدالقادر جرجانی که به ترتیب استاد و شاگرد بوده‌اند، از نحلهٔ بصری به‌شمار می‌روند.

از اینها که برشمردیم، عده‌ای ایرانی‌اند:

۱. یونس بن حبیب، متوفّیٰ در سال ۱۸۳. ابن‌الندیم می‌گوید اعجمی‌الاصل است[۲]. کتابی به نام معانی‌القرآن‌الکریم تألیف کرده است. گویند ازدواج نکرد و عمر هشتاد و هفت سالهٔ خود را وقف علم و دانش کرد.

۲. ابوعبیده معمر بن المثنی متوفّیٰ در ۲۱۰. به گفتهٔ ابن‌الندیم، ابوعبیده نیز

---

۱. ریحانةالادب، ج ۲/ص ۲۱۳.
۲. الفهرست، ص ۶۹.

ایرانی است[۱].

۳. سعدان بن مبارک. تاریخ وفاتش به‌دست نیامد. بنا به نوشتهٔ ریحانة‌الادب اصلاً اهل طخارستان است و نابینا بوده است[۲].

۴. ابوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر، معروف به سیبویه، متوفّیٰ در حدود سال ۱۸۰. سیبویه اهل فارس است. در بیضا متولد شد و حیات علمی خویش را در حوزهٔ علمیهٔ بصره طی کرد و سفری هم به بغداد رفت.

سیبویه در سفری که به بغداد رفت داستان معروفی با کسایی دارد که به قصهٔ زنبوریه معروف است. پس از سفر بغداد به فارس برگشت و چهل سال بیشتر نداشت که در همان‌جا درگذشت و در مولد خویش دفن شد. کتاب معروف سیبویه در نحو به نام الکتاب معروف است و از بهترین کتب جهان در فن خود یعنی از قبیل مجسطی بطلمیوس در هیئت و منطق ارسطو در منطق صوری تلقی شده است؛ بارها در پاریس و برلین و کلکته و مصر چاپ شده است. سید بحرالعلوم و دیگران گفته‌اند همهٔ علما در نحو عیال سیبویه می‌باشند. در این کتاب به سیصد و چند آیه از قرآن مجید استشهاد شده است. مازنی نحوی معروف عرب، حاضر نشد این کتاب را به یکی از اهل ذمه تدریس کند با آنکه پول زیادی به‌عنوان حق‌التدریس به او داده می‌شد، تنها به این دلیل که دست غیرمسلمان آیات قرآن را لمس نکند.

۵. سعید بن مسعدة معروف به اخفش یا اخفش اوسط. این مرد از اکابر درجهٔ اول نحویین است. کتابهای زیادی تألیف کرده و یک بحر عروضی بر آنچه سابقاً خلیل بن احمد وضع کرده بود افزوده است. این مرد بنا به گفتهٔ ابن‌الندیم، خوارزمی است. در عین حال او را مجاشعی نیز خوانده‌اند. مسلّم نیست اصلاً عرب مجاشعی باشد و بنابراین از ایرانیان عرب‌نژاد است و یا انتسابش به یک قبیلهٔ عرب، پیمانی و الحاقی است آنچنانکه در آن عهد مرسوم بوده است. اخفش در سال ۲۱۵ یا ۲۲۱ درگذشته است.

۶. علی بن حمزهٔ کسائی که قبلاً در عداد قرّاء ذکرش گذشت. کسائی قطعاً ایرانی است. نام جد اعلایش فیروز است. در حدود سال دویست که با هارون‌الرشید به

۱. همان، ص ۷۵.
۲. **ریحانة‌الادب**، ج۸/ص۱۸۹.

خراسان می‌رفت در ری درگذشت.

۷. فراء. این مرد نیز ایرانی است و قبلاً در عداد قرّاء و مفسرین او را معرفی کردیم.

۸. محمد بن قاسم انباری معروف به ابن‌الانباری. اهل انبار است که مخزن غلات ساسانیان بوده است. شاگرد ابوالعباس ثعلب بوده و در حدود سال ۳۲۷ درگذشته است.

۹. ابواسحاق، ابراهیم بن محمد بن سری بن سهل، معروف به زجاج. شاگرد مبرد و ثعلب بوده است. برای امرار معاش خود در اوان تحصیل بلورتراشی می‌کرد و از این‌رو به «زجاج» معروف گشت. گویند همه روزه یک درهم به استاد خود مبرد بابت حق‌التعلیم از دستمزد خود می‌پرداخت. در حدود سال ۳۱۰ درگذشته است.

۱۰. ابوعلی فارسی. اهل فسای فارس و معاصر دیالمه است. در سال ۲۸۸ متولد شد و در ۳۷۷ درگذشت. برخی او را خاتم نحویین دانسته‌اند. در تأسیس الشیعه[1] از کتاب المصباح سلامة بن عیاض شامی نقل می‌کند که گفته‌اند: «فتح النحو بفارس و ختم بفارس» یعنی نحو از فارس به‌وسیلهٔ سیبویه آغاز گشت و در فارس با رفتن ابوعلی فارسی پایان یافت.

بدیهی است که در بیان بالا مبالغه به کار رفته است.

۱۱. عبدالقاهر جرجانی، ادیب نحوی لغوی معانی بیانی معروف. بیشتر شهرت عبدالقاهر در فن بلاغت یعنی معانی و بیان است. در عین حال از نحویین نیز به‌شمار می‌رود. از عبدالقاهر کتابهای نفیسی در علم بلاغت در دست است که ارزش خود را هنوز هم حفظ کرده‌اند از قبیل اسرارالبلاغه، دلائل‌الاعجاز، اعجازالقرآن و غیره. وی در سال ۴۷۱ یا ۴۷۴ درگذشته است.

علاوه بر این افراد که نام بردیم، گروه دیگری از اکابر نحویین، ایرانی می‌باشند و به‌طور اشاره و مختصر نامشان را می‌بریم از قبیل خلف احمر در قرن دوم، و ابوحاتم سجستانی و ابن‌سکیت اهوازی شیعی و ابن‌قتیبهٔ دینوری صاحب کتابهای نفیس ادب‌الکاتب، المعارف، عیون‌الاخبار و غیرها، و ابوحنیفهٔ دینوری که علاوه بر جنبهٔ ادبی مردی حکیم و ریاضی‌دان و مورخ بوده است، و ابوبکر بن الخیاط

---

۱. ص ۵۱.

سمرقندی در قرن سوم، و حسن بن عبدالله بن مرزبان سیرافی شیرازی که از یک خانوادۀ مجوسی بود و پدرش عبدالله مسلمان شد، و یوسف بن حسن بن عبدالله بن مرزبان سیرافی و ابوبکر خوارزمی طبرستانی‌الاصل و ابن‌خالویۀ همدانی در قرن چهارم، و ابو مسلم اصفهانی در قرن پنجم، و نجم‌الائمۀ استرآبادی معروف به رضی در قرن هفتم.

و همچنین گروهی از علمای فصاحت و بلاغت اسلامی، ایرانی‌اند از قبیل عبدالقاهر جرجانی سابق‌الذکر و محمد بن عمران مرزبانی خراسانی شیعی متوفای ۳۷۱ که گفته می‌شود واضع اولی علم بیان او بوده نه عبدالقاهر جرجانی، و زمخشری سابق‌الذکر و صاحب بن عباد طالقانی متوفّیٰ در ۳۸۵ و سکاکی خوارزمی متوفّیٰ در قرن هفتم و قطب‌الدین شیرازی شارح مفتاح سکاکی متوفّیٰ در ۷۱۰ و تفتازانی نسئی یا سرخسی متوفّیٰ در ۷۹۱ و میر سیدشریف جرجانی متوفّیٰ در ۸۱۶.

در میان لغویین نیز عدۀ زیادی ایرانی‌اند از قبیل جوهری نیشابوری صاحب صحاح‌اللغة متوفّیٰ در حدود نیمۀ دوم قرن چهارم و راغب اصفهانی متوفّیٰ در ۵۶۵ و مجدالدین فیروزآبادی صاحب قاموس‌اللغة متوفّیٰ در ۸۱۶ و میدانی نیشابوری صاحب السامی فی الاسامی و مجمع‌الامثال متوفّیٰ در ۵۱۸ و غیر اینها.

همچنانکه گروهی از مورخین اسلامی نیز ایرانی‌اند از قبیل ابوحنیفۀ دینوری سابق‌الذکر و ابن‌قتیبۀ دینوری سابق‌الذکر و طبری سابق‌الذکر و بلاذری متوفّیٰ در ۲۷۹، ابوالفرج اصفهانی اموی‌الاصل متوفّیٰ در ۳۵۶ و حمزۀ اصفهانی متوفّیٰ در ۳۵۰.

مورخین اسلامی خیلی زیادند. شاید در کمتر رشته‌ای مانند رشتۀ تاریخ تألیف شده باشد.

جرجی زیدان می‌گوید:

«مسلمانان بیش از هر ملت دیگر (به استثنای ملل عصر جدید) در تاریخ پیشرفت کرده و کتاب نوشتند، به قسمی که در **کشف‌الظنون** نام ۱۳۰۰ کتاب تاریخی ذکر شده است، و این عدد بجز کتابهایی است که در شرح آن تواریخ نوشته شده و یا کتابهایی که در تلخیص آن تواریخ تألیف شده و یا کتبی که در تاریخ تدوین شده بود و از دست رفته که نام هیچیک از آنها در

کشف‌الظنون نیست ... مسعودی در مقدمهٔ کتاب مروج‌الذهب خود نام دهها کتب تاریخی را برده که در زمان او موجود بوده...»

در تدوین تاریخ اسلامی ملل گوناگون شرکت کرده‌اند، از اندلسی گرفته(مانند ابن‌عبدالبر و ابن‌بشکوال و ابن‌آبار) تا مصری(مانند مقریزی و جمال‌الدین قفطی) و دمشقی(مانند ابن‌عساکر و صفدی) و عراقی(مانند خطیب بغدادی و عبدالرحمان بن الجوزی و سبط وی شمس‌الدین ابوالمظفر بن الجوزی و ابن‌خلکان اربلی ایرانی‌الاصل) و تونسی(مانند ابن‌خلدون).

بعلاوه انواعی تاریخ‌نویسی در اسلام وجود داشته است، از سیره و تاریخ شخص معین گرفته(مانند سیره‌های نبوی و تواریخ مخصوص برخی پادشاهان) تا تواریخ شهرها (مانند تاریخ قم) و تاریخ کشورها(مانند تاریخ مصر و تاریخ دمشق) و تاریخ علوم یعنی تاریخ اهل یک فن (مانند طبقات‌الحکماء و طبقات‌الاطباء و طبقات‌الحفاظ) و تواریخ عمومی (مانند تاریخ یعقوبی و تاریخ طبری). علاوه بر همهٔ اینها برخی جغرافی‌نویس بوده‌اند مانند المقدسی صاحب احسن‌التقاسیم و اصطخری فارسی صاحب صورالاقالیم و مسالک‌الممالک.

به عقیدهٔ جرجی زیدان به پیروی از سیوطی، اولین مورخان دورهٔ اسلام دو نفر بوده‌اند همزمان یکدیگر:

یکی محمد بن اسحاق مطلبی که از موالی عین‌التمر است و شیعی است، و دیگر عروة بن الزبیر که نسب به زبیربن‌العوام صحابی معروف می‌برد. ولی علامه سیدحسن صدر ثابت کرده‌اند که اولین تاریخ را در دورهٔ اسلام عبیدالله بن ابی‌رافع کاتب امیرالمؤمنین علیه‌السلام نوشته است که نسبت به قبط می‌برد و مصری است. کتابی که او تألیف کرده است دربارهٔ نام افرادی از صحابه است که علی علیه‌السلام را در دورهٔ خلافت همراهی کرده‌اند.

اگر محمد بن اسحاق مطلبی(که نویسندهٔ سیرهٔ نبوی است و سیرهٔ ابن‌هشام همان سیرهٔ ابن‌اسحاق است به روایت ابن‌هشام) ایرانی باشد آنچنانکه از کلمهٔ «مولی» بر می‌آید، باید بگوییم بعد از ابن ابی‌رافع قبطی مصری، دو نفری که پیشقدم در تاریخ بوده‌اند یکی ایرانی و دیگری عرب قرشی بوده است، با این تفاوت که عین کتاب محمد بن اسحاق در دست است ولی کتاب آن دو نفر دیگر ظاهراً در دست نیست.

ابن‌الندیم در الفهرست نام گروهی از مورخین قرون اولیهٔ اسلامی را ذکر می‌کند که به اصطلاح «مولی» بوده‌اند.

موالی ظاهراً غیرعرب بوده‌اند. من اکنون به‌طور قطع نمی‌دانم که این کلمه تنها بر ایرانیان اطلاق می‌شد و یا بر سایر ملل غیرعرب و یا عرب که نوعی پیمان با یکی از قبایل عرب داشته‌اند نیز اطلاق می‌شده است. به هرحال ابن‌الندیم عده‌ای را با قید «مولی» نام می‌برد و بعضی را تصریح می‌کند که از بلاد ایران بوده‌اند، از جمله: واقدی مورخ معروف متوفّیٰ در ۲۰۷، ابوالقاسم حماد بن سابور دیلمی متوفّیٰ در ۱۵۶، ابوجناد بن واصل‌الکوفی، ابوالفضل محمد بن احمد بن عبدالحمیدالکاتب، علان شعوبی کلینی رازی و غیر اینها.

البته نباید مبالغه یا غفلت کرد و پنداشت که ادبیات عرب از لغت و نحو و صرف و بلاغت و تاریخ و غیره یکسره به‌دست ایرانیان تدوین یافته است. در میان ادبای عربی، از اقوام دیگر نیز که تبرز فوق‌العاده داشته‌اند یافت می‌شود که برخی عرب و برخی اندلسی و برخی مصری و برخی شامی و برخی کرد یا ترک یا رومی بوده‌اند. ما در گذشته اشاره‌ای به این مطلب کرده و برای احتراز از تطویل بیشتر از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

در میان کتب ادبی عربی چهار کتاب است که از ارکان ادبیات عرب به‌شمار می‌رود: ادب‌الکاتب ابن‌قتیبهٔ دینوری، الکامل مبرد، البیان‌والتبیین جاحظ، نوادر ابوعلی قالی.

از مؤلفان چهارگانهٔ این چهار کتاب، تنها ابن‌قتیبه ایرانی است. مبرد عرب ازدی است و جاحظ عرب کنانی است و ابوعلی قالی دیاربکری است.

احمد امین در ضحی‌الاسلام از کتاب المزهر نقل می‌کند که در قرن دوم هجری سه نفر پدید آمدند که پیشوای دیگران در شعر و لغت عرب و علوم عرب به‌شمار می‌روند. [نه] پیش از آنها و نه بعد از آنها مانندی برای ایشان نیامده است؛ همه هرچه دارند از این سه نفر دارند:

۱. ابوزید انصاری خزرجی متوفّیٰ در ۲۱۵.

۲. اصمعی ادیب لغوی معروف متوفّیٰ در حدود ۲۱۵.

۳. ابو عبیده معمر بن المثنی متوفّیٰ در حدود ۲۱۰.

از این سه نفر، تنها ابوعبیده ایرانی‌الاصل است، اما ابوزید عرب مدنی خزرجی

است و اصمعی عرب باهلی است.

کـلام

علم کلام نیز یک علم صددرصد اسلامی است. کلام مربوط است به تحقیق در اصول عقاید اسلامی و دفاع از آنها، اعم از آنکه امر مورد اعتقاد از عقلیات محض باشد مانند مسائل مربوط به توحید و صفات خداوند و یا از نقلیاتی باشد که اعتقاد و عدم اعتقاد به آن در سرنوشت انسان مؤثر باشد مانند مسألهٔ امامت از نظر شیعه، و به همین جهت کلام منشعب می‌شود به کلام عقلی و کلام نقلی.

پیدایش علم کلام در دینی مانند اسلام که مسائل زیادی دربارهٔ مبدأ و معاد و انسان و جهان طرح کرده است، و در اجتماعی مانند اجتماع اسلامی قرون اولیهٔ اسلامی که یک نشاط علمی نیرومند بر آن حکومت می‌کرد طبیعی و ضروری است.

قرآن کریم رسماً بر برخی از مسائل اعتقادی از قبیل توحید و معاد و نبوت استدلال می‌کند و برهان اقامه می‌نماید و از مخالفان، حجت و برهان مطالبه می‌کند: «قُلْ هاتوا بُرْهانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ»[1].

قطعاً و مسلماً اول کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی مانند قِدم و حدوث و متناهی و غیرمتناهی و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح ساخت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام است، و به همین دلیل همواره شیعه در علوم عقلی بر غیرشیعه تقدم داشته است.

ما بحث خود را دربارهٔ خدمات ایرانیان به اسلام در زمینه‌های کلامی، از ایرانیان شیعه آغاز می‌کنیم:

۱. اولین متکلم شیعه که کتاب در مسائل کلامی تألیف کرده است علی‌بن اسماعیل بن میثم تمار است. خود میثم به‌عنوان خطیب و سخنور شیعه و از صاحبان سرّ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام محسوب می‌شده است. میثم اهل هجر است و بحرینی است و یک فرد ایرانی به‌شمار می‌رود. نواده‌اش علی بن اسماعیل بن میثم، معاصر ضرار بن عمرو و ابوالهذیل علاف و عمرو بن عبید از متکلمان معروف قرن دوم

---

۱. بقره/۱۱۱.

هجری است و با آنها مباحثاتی در مسائل اعتقادی داشته است.

۲. هشام بن سالم جوزجانی. این مرد از مشاهیر و معاریف اصحاب امام صادق علیه السلام است. در میان اصحاب امام صادق علیه السلام گروهی هستند که امام صادق آنها را به‌عنوان «متکلم» خوانده است و در کتاب الحجة کافی مسطور است[1] از قبیل حمران بن اعین، مؤمن‌الطاق، قیس بن الماصر وهشام بن الحکم و غیرهم.

قیس بن ماصر همان کسی است که گویند کلام را از علی بن‌الحسین علیه السلام آموخت[2].

۳. فضل بن ابوسهل بن نوبخت. از آل‌نوبخت است. آل‌نوبخت همان‌طور که ابن‌الندیم گفته است به تشیع معروفند و فضلای زیادی در طول سه قرن از آنها برخاسته است که اکنون مجال توضیح آن نیست. نوبخت خودش منجم و در دربار منصور بود. روزی پسرش ابوسهل را به دربار منصور برد که به جانشینی خود معرفی کند. منصور نامش را پرسید. گفت: «خورشید ماه طیماذاه ما بازارد باد خسرو نه شاه». منصور گفت: همهٔ اینها اسم توست؟ گفت: آری. منصور تبسم کرد و گفت: پدرت چه کرده؟!! اسمت را مختصر کن، یا همان کلمهٔ «طیماذ» را از جزء اسمت انتخاب کن و یا من برایت کلمهٔ «ابوسهل» را به‌عنوان کنیه انتخاب می‌کنم. ابوسهل به همین کنیه راضی شد[3]. بسیاری از نوبختیان کنیه‌شان ابوسهل است.

بسیاری از متکلمین شیعه از خاندان نوبخت‌اند از قبیل: فضل بن ابی‌سهل بن نوبخت که در زمان هارون در رأس کتابخانهٔ معروف بیت‌الحکمه بود و از مترجمین فارسی به عربی در عصر هارونی و مأمونی به‌شمار می‌رود، و همچنین اسحاق بن ابی‌سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی‌سهل بن نوبخت و پسر دیگرش علی‌بن‌اسحاق و نواده‌اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق که او را شیخ‌المتکلمین در شیعه لقب داده‌اند و دیگر حسن بن موسی نوبختی خواهرزادهٔ ابوسهل اسماعیل بن علی و عده‌ای دیگر از این خاندان ایرانی[4].

۴. فضل بن شاذان نیشابوری. در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم [می‌زیسته]،

---

۱. **کافی**، چاپ آخوندی، ج ۱/ص ۱۷۱.

۲. **تأسیس‌الشیعة**، ص۳۵۸.

۳. همان، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.

۴. همان، ص ۳۶۲ـ۳۷۵ و کتاب **خاندان نوبختی** تألیف مرحوم عباس اقبال آشتیانی.

که قبلاً ذکر خیرش گذشت. فضل بن شاذان از اصحاب حضرت رضا و حضرت جواد و حضرت هادی علیهم‌السلام بوده است و کتب زیادی در کلام نوشته است.

۵. محمد بن عبدالله بن مملک جرجانی اصفهانی، معاصر ابوعلی جبائی در قرن سوم[۱].

۶. ابوجعفر، ابن‌قبهٔ رازی در قرن سوم هجری. میان او و ابوالقاسم کعبی بلخی مباحثات و مناظرات کتبی در مسائل امامت بوده است.

۷. ابوالحسن سوسنگردی معاصر ابن‌قبهٔ رازی. گویند از غلامان ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی بوده و پنجاه سفر پیاده به حج رفته است.

۸. ابوعلی ابن‌مسکویه رازی اصفهانی که از اعاظم متکلمین و حکما و اطبای اسلامی است. کتابهای الفوزالاکبر و الفوزالاصغر او چاپ شده و در دست است. کتاب طهارة الاعراق وی در علم اخلاق از مهمترین کتب اخلاقی اسلامی است. معاصر ابوعلی ابن‌سینا حکیم و طبیب معروف اسلامی است. در سال ۴۳۱ درگذشته است.

متکلمین شیعه اعم از ایرانی و غیرایرانی بسیارند. متکلمین شیعهٔ ایرانی نیز فراوانند. ما به‌عنوان نمونه، افراد بالا را از قرن دوم تا قرن چهارم یاد کردیم. در قرون متأخر، ارکان علم کلام اسلامی را متکلمین شیعه تشکیل می‌داده‌اند.

پس از ظهور خواجه نصیرالدین طوسی حکیم و متکلم و ریاضی‌دان و سیاستمدار معروف جهان اسلام و نگارش یافتن کتاب تجرید، کلام شیعه اهمیت بیشتری یافت به‌طوری که از آن پس کتاب تجرید بیش از هر کتاب دیگر محور بحثهای کلامی در شیعه و سنی قرار گرفت.

اما متکلمین عامه: بسیاری از متکلمان، اهل تسنن و شاید بیشترشان ایرانی‌اند؛ قدیمی‌ترین متکلم آنها حسن بصری و سپس شاگردش واصل بن عطاء غزال است که هر دو از موالی می‌باشند. حسن بصری در نیمهٔ دوم قرن اول و نیمهٔ اول قرن دوم می‌زیسته است. وفاتش در سال ۱۱۰ واقع شده است[۲] و واصل که شاگرد اوست و از او انشعاب کرد و مستقل شد و راه جداگانه‌ای گرفت و از آنجا مکتب معتزله پایه‌گذاری شد، در سال ۱۸۱ درگذشته است[۳].

---

۱. **الفهرست**، ص ۲۶۶ و **تأسیس‌الشیعه**، ص ۳۷۶.

۲. **ریحانةالادب**، ج ۱/ص ۲۶۹.

۳. ابن‌خلکان در **الفهرست**، ج ۵/ص ۶۰ می‌گوید وی در سال ۱۳۱ درگذشته، و ظاهراً این صحیح است.

۳. ابوالهذیل علاف. این مرد نیز از موالی است. او را پایه‌گذار کلام عقلی می‌شمارند. فوق‌العاده زبردست بوده و با کتب فلسفی آشنایی داشته است. نویسنده‌ای مجوسی به نام میلاس داشت. این نویسنده روزی عده‌ای از مجوسیان را با ابوالهذیل در یک مجلس جمع کرد و دربارهٔ توحید و ثنویت بحث کردند. ابوالهذیل آنها را محکوم کرد و میلاس مسلمان شد. شبلی نعمان[۱] و دیگران نوشته‌اند که چندین هزار نفر ایرانی مجوسی به‌دست ابوالهذیل مسلمان شدند. از مناظره با ابوالهذیل همه اجتناب می‌کردند، زیرا فوق‌العاده قوی بود. مناظرهٔ معروفی دارد با صالح بن عبدالقدوس، شکاک و زندیق(به اصطلاح آن عصر) معروف، که ابن‌الندیم آن را نقل کرده است[۲]. ابوالهذیل از تنها کسی که بیم داشت و از مناظره با او متوحش بود هشام بن الحکم، متکلم معروف شیعی عرب از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بود[۳].

۴. ابراهیم بن سیار معروف به نظام متوفّیٰ در ۲۲۱. این مرد مطابق آنچه ابن‌خلکان در جلد سوم کتاب خود ذیل احوال محمد بن عبدالکریم شهرستانی گفته است بلخی بوده است. نظریات نظام در کلام و احیاناً در فلسفه معروف است. نظام شاگرد هشام بن الحکم بوده است.

۵. عمرو بن عبید بن باب. پدرش از اسیران کابل است و در پلیس بصره خدمت می‌کرده است. عمرو بن عبید در سال ۸۰ متولد شده و پیش از سال ۱۵۰ درگذشته است.

عمرو بن عبید تمایل خارجیگری دارد و به مناعت معروف است. با منصور عباسی قبل از دورهٔ خلافت دوست بود. در ایام خلافت منصور، روزی بر او وارد شد و منصور او را گرامی داشت و از او تقاضای موعظه و اندرز کرد. از جمله سخنانی که عمرو به منصور گفت این بود: «ملک و سلطنت که اکنون به‌دست تو افتاده، اگر برای کسی پایدار می‌ماند به تو نمی‌رسید. از آن شب بترس که آبستن روزی است که دیگر شبی بعد از آن روز(قیامت) نیست». وقتی که عمرو خواست برود، منصور دستور داد ده هزار درهم به او بدهند. نپذیرفت. منصور قسم خورد که

---

۱. **تاریخ علم کلام**، ترجمهٔ فخر داعی، ص۲۹.
۲. **الفهرست**، ص۲۵۲.
۳. **تاریخ علم کلام**، شبلی نعمان، ص۳۱.

باید بپذیری. عمرو سوگند یاد کرد که نخواهم پذیرفت. مهدی پسر و ولیعهد منصور حاضر در مجلس بود و از این جریان ناراحت شد و گفت: یعنی چه؟ تو در مقابل سوگند خلیفه سوگند یاد می‌کنی؟! عمرو از منصور پرسید: این جوان کیست؟ گفت: پسرم و ولیعهدم مهدی است. گفت: به خدا قسم که لباس نیکان بر او پوشیده‌ای و نامی روی او گذاشته‌ای(مهدی) که شایستهٔ آن نام نیست و منصبی برای او آماده کرده‌ای که بهره‌برداری از آن مساوی است با غفلت از آن. آنگاه عمرو رو کرد به مهدی و گفت: بلی برادرزاده‌جان، مانعی ندارد که پدرت قسم بخورد و عمویت موجبات شکستن قسمش را فراهم آورد. اگر بنا بشود من کفارهٔ قسم بدهم یا پدرت، پدرت تواناتر است بر این کار. منصور گفت: هر حاجتی داری بگو. گفت: فقط یک حاجت دارم و آن این که دیگر پی من نفرستی. منصور گفت: بنابراین مرا تا آخر عمر ملاقات نخواهی کرد. گفت: حاجت من هم همین است. این را گفت و با قدمهای محکم توأم با وقار راه افتاد. منصور خیره‌خیره از پشت سر نگاه می‌کرد و در حالی که در خود نسبت به عمرو احساس حقارت می‌کرد، سه مصراع معروف را سرود:

کلکم یمشی روید

کلکم یطلب صید

غیر عمرو بن عبید[۱]

این عمرو بن عبید همان کسی است که هشام بن‌الحکم به‌طور ناشناس وارد مجلس درسش شد و از او در باب امامت سؤالاتی کرد و او را سخت مجاب ساخت. عمرو بن عبید از قوت بیان پرسش‌کنندهٔ ناشناس حدس زد که او هشام‌بن الحکم است. بعد از شناسایی نهایت احترام را نسبت به او به عمل آورد[۲].

اینها که برشمردیم طبقهٔ اول و دوم متکلمین ایرانی اهل تسنن می‌باشند. در طبقات و قرون بعد متکلمین سنی‌مذهب زیادی از ایران برخاسته‌اند و ما به‌طور اختصار نام عده‌ای را به‌ترتیب قرون می‌بریم، از قبیل:

ابوالحسین احمد بن یحیی بن‌اسحاق راوندی کاشانی و ابن‌المنجم ندیم‌الموفق و المکتفی بالله که خود از نواده‌های یزدجرد ساسانی بوده است و ابوالقاسم کعبی

---

۱. **تاریخ ابن‌خلکان**، ج۳/ص۱۳۱و۱۳۲ .

۲. **کافی**، چاپ آخوندی، ج۱/ص۱۷۰ .

بلخی و ابوعلی جبائی خوزستانی و پسرش ابوهاشم جبائی در قرن سوم، ابومنصور ماتریدی سمرقندی و ابن‌فورک اصفهانی نیشابوری و ابواسحاق اسفراینی در قرن چهارم، ابواسحاق شیرازی و امام‌الحرمین جوینی و امام محمد غزالی در قرن پنجم، فخرالدین رازی و ابوالفضل بن العراقی و محمد شهرستانی در قرن ششم و غیر اینها.

فلسفه و حکمت

اما فلسفه. فلسفه به مفهوم متعارف، اولین‌بار از ترجمهٔ کتب دیگران یعنی یونانیان و احیاناً هندیان آغاز گشت، و این کار در قرن دوم هجری شروع شد. راجع به اینکه ترجمه و نقل علوم بیگانه اعم از طب و ریاضی و فلسفه و غیره از کی آغاز شد، سخنان زیادی هست. برخی مدعی هستند که اولین‌بار این کار به‌وسیلهٔ خالد بن یزید بن معاویه در قرن اول شروع شد.

گویند خالد اول کسی بود که عده‌ای از علمای اسکندریه را که زبان یونانی می‌دانستند استخدام کرد و آنها برخی از کتب طبیعی مربوط به فن کیمیا را از یونانی و قبطی به عربی برگرداندند[1].

ترجمهٔ کتب فلسفه قطعاً در زمان بنی‌عباس شروع شده است، مانند ترجمهٔ بسیاری از علوم و فنون دیگر و بسیاری از آداب و اخلاق.

از ایران هیچ کتاب فلسفی ترجمه نشده است. کتبی که از ایران ترجمه شده است ادبی، تاریخی، نجومی و احیاناً طبیعی بوده است. ابن‌الندیم در **الفهرست** در جاهای متعدد کتابهای مختلف ایرانی را که به عربی برگردانده شده است نام می‌برد؛ هیچ‌کدام از آنها فلسفی نبوده است. تنها کتاب از نوع کتب فلسفی که از زبان پهلوی برگردانده شده است، قسمتی از منطق ارسطو بوده که قبلاً به زبان پهلوی برگردانده شده بوده است و در دورهٔ اسلام به‌وسیلهٔ عبدالله بن مقفع و یا به‌وسیلهٔ پسرش محمد بن عبدالله بن مقفع از پهلوی به عربی برگردانده شد.

ابن‌الندیم در فن اول از مقالهٔ هفتم (مقالة‌الفلاسفه) **الفهرست** می‌گوید:

«فلسفه در یونان و روم رایج بود تا وقتی که روم به مسیحیت گرایید، در

---

۱. **الفهرست**، ص ۳۵۲.

این وقت قدغن شد؛ بعضی از کتب فلسفی را سوختند و بعضی دیگـر را مخفی کردند و مردم از بحث فلسفی ممنوع شدند، زیرا فلسفه را بر ضـد شرایع می‌دانستند. سپس روم از مسیحیت روگرداند و به فلسفه روآورد، و این در وقتی بود که ثامسطیوس، حکیم و مفسر و شارح مـعروف کـتب ارسطو(در حوزهٔ اسکندریه) به وزارت امپراطور روم رسید.»

ابن‌الندیم آنگاه داستان جنگ شاپور ذوالاکتاف با امپراطور روم را ذکر می‌کند که شاپور اسیر می‌شود و پس از مدتی از زندان فرار مـی‌کند و امـپراطـور روم را می‌کشد و رومیان را از ایران اخراج می‌کند و سپس قسـطنطین بـا تأیـید شـاپور امپراطور روم می‌شود. در این وقت بار دیگر روم به مسیحیت می‌گراید و فـلسفه قدغن می‌شود. آنگاه می‌گوید:

«ایرانیان در قدیم چیزی از منطق و طب به زبان فارسی ترجمه کرده بودند و عبدالله بن مقفع و غیر او همانها را به عربی برگردانیدند.»[1]

و ظاهراً همچنانکه هیچ کتاب فلسفی از ایران ترجمه نشده است، هیچ‌کدام از مترجمین منطق و فلسفه از سریانی و یونانی نیز ایرانی نبوده‌اند. ولی نظر به اینکه ترجمهٔ کتب یکی از مظاهر خدمات ایرانیان به تمدن اسلامی است، ما نام مترجمینی که از فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند مطابق آنچه ابن‌الندیم در الفهرست نقل کرده است ذکر می‌کنیم، هر چند باز همهٔ مترجمین از فارسی به عربی نیز ایرانی نبوده‌اند. کسانی که ابن‌الندیم آنها را ذکر کرده است افراد ذیل‌اند:

عبدالله بن مقفع مترجم منطق ارسطو و خداینامه که ریشه و منبع اصلی شاهنامه است و مترجم کلیله‌ودمنه که از کتب هند است و در زمان انـوشیروان بـه پـهلوی برگردانده شده بود و ابن‌مقفع آن را به عربی بسیار فصیح برگرداند[2]، ابوسهل فضل بن نوبخت متصدی بیت‌الحکمه در زمان هارون و مأمون[3]، حسن بن موسی نوبختی، احمد بن یحیی بلاذری مورخ معروف و صاحب کتاب فتوح‌البلدان، موسی بن خالد، یوسف بن خالد(این دو نفر مستخدم داود بن عبدالله بن حمید بن قحطبه بوده‌اند)، علی بن زیاد تمیمی، حسن بن سهل، احمد بن یحیی جابر، جبلة بن سالم کـاتب

۱. همان، ص ۳۵۱.
۲. همان، ص ۱۷۸.
۳. همان، ص ۳۹۶.

هشام بن عبدالملک، اسحق بن یزید ناقل اختیارنامه، محمد بن جهم برمکی، هشام بن القاسم، موسی بن عیسی الکردی، زادویة بن شاهویه اصفهانی، محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی، بهرام بن مردانشاه، عمرو بن الفرخان[۱]، سلم متصدی بیت الحکمه[۲]، صالح بن عبدالرحمن نویسندهٔ حجاج و ناقل دفاتر دولتی از عربی به فارسی[۳]، عبدالله بن علی ناقل برخی کتب هندی (که قبلاً به فارسی ترجمه شده بود) از فارسی به عربی[۴].

اکنون دربارهٔ فلاسفهٔ ایرانی اسلامی بحث کنیم. سهم ایرانیان در فلسفهٔ اسلامی از هر رشتهٔ دیگر بیشتر است.

در اینجا لازم می‌دانیم کاری را که تاکنون ندیده‌ایم کسی انجام داده باشد، انجام دهیم و آن این که «طبقات فلاسفهٔ اسلامی» را از آغاز تا کنون مشخص سازیم، یعنی همان کاری که تقریباً دربارهٔ فقهای شیعه انجام دادیم.

این کار هر چند کار آسانی نیست، ولی این بنده نظر به علاقه‌ای که به سیر فلسفه در اسلام دارد روی این موضوع کارهایی کرده است، هر چند هنوز آن را ناتمام می‌داند. تحقیق در سیر فلسفه در اسلام بدون شناخت طبقات فلاسفه از نظر زمانی میسر نیست. ما در اینجا به‌طور مختصر این طبقات را که بر حسب استاد و شاگردی است ذکر می‌کنیم؛ یعنی آنان که در یک طبقه قرار می‌گیرند یا واقعاً از اساتید طبقهٔ بعدی و شاگردان طبقهٔ قبل هستند و یا همزمان آنها می‌باشند.

مقصود ما در این طبقه‌بندی از فلاسفهٔ اسلامی، فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی است که در جوّ اسلامی و محیط اسلامی فعالیت داشته‌اند، و البته افرادی ـ مخصوصاً در دوره‌های اولیه ـ احیاناً یافت می‌شوند که مسلمان نیستند، یهودی و یا مسیحی می‌باشند و یا ـ لااقل به عقیدهٔ بعضی ـ ملحد می‌باشند. ما پس از ذکر همهٔ طبقات از آغاز تا زمان خودمان، به برخی نتیجه‌گیری‌ها می‌پردازیم.

---

۱. همان، ص ۳۵۶.
۲. همان، ص ۱۸۰. ابن‌الندیم از این شخص به‌عنوان صاحب بیت‌الحکمه یاد می‌کند.
۳. همان، ص ۳۵۲.
۴. همان، ص ۴۳۵.

طبقهٔ اول

فلسفهٔ اسلامی با ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی معروف به «فیلسوف‌العرب» آغاز می‌شود. الکندی عرب خالص است. معاصر است با مأمون و معتصم. با حنین بن اسحاق و عبدالمسیح بن ناعمهٔ حمصی مترجمان معروف معاصر است. در مقدمهٔ کتاب اثولوجیا می‌نویسد: «آن را عبدالمسیح ترجمه کرد و ابویعقوب کندی تهذیب و اصلاح کرد». در اینکه آیا او خود مترجم هم بوده است تردید کرده‌اند، ولی از ابومعشر بلخی شاگرد کندی نقل شده که کندی یکی از چهار مترجم درجهٔ اول دورهٔ اسلامی است. دورهٔ کندی دورهٔ ترجمه است ولی خود کندی فیلسوفی صاحب نظر و بلندقدر است. در حدود دویست و هفتاد کتاب و رساله به کندی نسبت داده شده است. ابن‌الندیم فهرست کتابهای او را در رشته‌های مختلف: منطق، فلسفه، نجوم، حساب، هندسه، طب، اصول عقاید دینی فهرست کرده است. برخی از نسخه‌های کتب کندی اخیراً به‌دست آمده و چاپ شده. معلوم می‌شود ارزش این فیلسوف بسیار بیش از آن است که قبلاً تصور می‌شد. کندی قطعاً یکی از نوابغ جهان و از ستارگان قدر اول دورهٔ اسلامی است. برخی از اروپاییان او را یکی از دوازده چهرهٔ عقلی تاریخ بشر که تأثیر فراوان داشته‌اند شمرده‌اند[1].

کندی مردی خودساخته بوده است. تاریخ نشان نمی‌دهد که در طبقهٔ مقدم بر او و یا در طبقهٔ خود او فیلسوفی صاحب نظر اعم از مسلمان یا غیرمسلمان وجود داشته است.

دربارهٔ کندی همین‌قدر نوشته‌اند که در بصره و بغداد به تحصیل پرداخت و می‌دانیم که در آن‌وقت نه در بصره و نه در بغداد فیلسوفی وجود نداشته است. این است که کندی سرسلسلهٔ حلقات فلاسفهٔ اسلامی است بدون آنکه خود به حلقه‌ای و طبقه‌ای دیگر وابسته باشد.

آقای تقی‌زاده در تاریخ علوم در اسلام و پروفسور کربن در تاریخ فلسفهٔ اسلامی نوشته‌اند که کندی در رساله‌ای مدت امپراطوری عرب(خلافت) را پیش‌بینی کرده

---

۱. هانری کربن، **تاریخ فلسفهٔ اسلامی**، ص۱۹۹ و دکتر نصر، **سه حکیم مسلمان**، ص۱۶ . آقای دکتر نصر در حواشی صفحهٔ ۱۶۶ می‌نویسد: کاردانوس نام کندی را همردیف نامهای ارشمیدس، ارسطو، اقلیدس آورده است.

است که مطابق (و لااقل نزدیک به واقع) درآمده است. ما در اینجا عبارت پروفسور کربن را می‌آوریم:

«این فیلسوف، در رساله‌ای مدت امپراطوری عرب را از طریق محاسباتی که هم از علوم یونانی من‌جمله اخترشماری اقتباس کرده و هم از تفسیر متون قرآنی استفاده نموده مساوی ۶۹۳ سال پیش‌بینی کرد.»[۱]

این که برخی نوشته‌اند: «تمایل و آشنایی مسلمین با فلسفهٔ یونانی با ترجمهٔ آثار حکمای یونان و اسکندریه و تفاسیر و شروح آنها و همچنین با تعلیمات گروهی مانند قویری، یوحنا بن حیلان و ابویحیی المروزی (مرورودی سریانی) و ابوبشر متی بن یونس و ابوزکریا یحیی بن عدی آغاز شد»[۲] صحیح نیست. تمایل و آشنایی مسلمین و بلکه پیدایش فیلسوف صاحب نظر در میان آنها قبل از دورهٔ افراد نامبرده به وقوع پیوست. فلسفهٔ اسلامی با ابویوسف یعقوب کندی آغاز می‌شود و به‌وسیلهٔ شاگردان او ادامه می‌یابد.

شخصیتهای نامبرده، برخی (ابراهیم قویری، ابراهیم مروزی، یوحنا بن حیلان، ابن‌کرنیب) با شاگردان کندی هم‌دوره و هم‌طبقه‌اند و برخی (ابوبشر بن متی و یحیی بن‌عدی) چنانکه بعداً خواهیم گفت در طبقهٔ سوم و چهارم محسوب می‌شوند. بعداً دربارهٔ این مطلب توضیح بیشتری خواهیم داد و مقدار تأثیر افراد نامبرده را بیان خواهیم نمود.

کندی همچنانکه فیلسوفی عالیقدر بوده، مسلمانی متصلب و پاک‌اعتقاد و مدافع بوده است. کتب زیادی در حمایت دین اسلام نوشته است. بعضی به اتکای برخی قرائن او را شیعه دانسته‌اند[۳]. کندی از افرادی است که در هر مسأله‌ای که میان اصول اسلامی و اصول فلسفه تعارض یافته است جانب اسلام را گرفته است، چنانکه از عقیدهٔ خاص او دربارهٔ حدوث زمانی عالم و حشر اجساد پیداست. کندی از افرادی است که همیشه کوشا بوده است که معارف اسلامی و اصول فلسفی را با یکدیگر توفیق دهد. این همان کاری است که با کندی شروع شد و ادامه یافت. عجیب این است که برخی او را به علت این که نامش یعقوب و نام پدرش اسحاق و

---

۱. **تاریخ فلسفهٔ اسلامی**، ص ۱۹۹.

۲. دکتر ذبیح‌الله صفا، **تاریخ علوم عقلی در اسلام**، ص ۱۶۱.

۳. شیخ عبدالله نعمه، **فلاسفهٔ شیعه**.

کنیه‌اش ابویوسف است یهودی پنداشته‌اند و عجیب‌تر این که در بعضی روایات که قطعاً مجعول است، از او به‌عنوان کسی یاد کرده‌اند که در نظر داشته ردی بر قرآن مجید بنویسد.

امروز در اثر تحقیقاتی که به عمل آمده روشن شده که اولاً ارزش علمی و فلسفی کندی بیش از آن است که قبلاً تصور می‌شد، ثانیاً مسلمانی پاک‌اعتقاد و مدافع و احتمالاً شیعه بوده است، ثالثاً به‌واسطهٔ موقعیت علمی و اجتماعی محسود بوده است و نسبتهای ناروا به او مولود آن حسادتهاست.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، کندی شخصیت منحصر به فرد طبقهٔ خودش است. شخصیتی دیگر اعم از مسلمان و غیرمسلمان که فیلسوفی صاحب نظر باشد، در طبقه و دورهٔ او وجود ندارد. کندی در حدود سال ۲۵۸ درگذشته است.

طبقهٔ دوم

این طبقه از دو گروه مختلف تشکیل می‌شود: گروه شاگردان کندی و گروهی که شاگرد کندی نبوده‌اند. اما گروه اول:

۱. ابوالعباس، احمد بن الطیب سرخسی. بزرگترین شاگرد کندی بوده است. در سال ۲۱۸ متولد و در سال ۲۸۶ به‌دست قاسم بن عبیدالله وزیر معتضد به قتل رسیده است. ابن ابی‌اصیبعه پنجاه و چهار کتاب و رساله از او نام می‌برد که ظاهراً هیچ‌کدام در دست نیست، از جمله کتاب المسالک‌والممالک در جغرافیا و شاید اولین جغرافی‌نویس جهان اسلام او باشد؛ دیگر کتابی در فرق بین نحو و منطق، دیگر کتابی در اینکه اصول و ارکان فلسفه بعضی مبتنی بر بعض دیگر است، و دیگر کتابی در قوانین عام فن دیالکتیک (جدل).

هانری کربن می‌نویسد: «او الفبای صدا داری اختراع کرد که وسیلهٔ حمزهٔ اصفهانی تکمیل شد». و هم او می‌نویسد: «در مورد تسمیه‌هایی که در زبان عربی برای تعیین رواقیون به‌کار می‌رود، اطلاعات گرانبهایی به‌دست داد که بدون آنها خاطرهٔ رواقیون در روایات اسلامی اندکی در پردهٔ ابهام قرار داشت».

این مرد نیز از تکفیر بی‌نصیب نمانده است. سرخسی طبق نقل ریحانةالادب از اعیان‌الشیعة از لسان‌المیزان شیعه بوده است.

۲. ابوزید احمد بن سهل بلخی. هم ادیب بوده و هم فیلسوف. ابن‌الندیم شرح حال او را در ردیف ادبا و نویسندگان آورده است و کتب فلسفی او را نیز همان‌جا بیان کرده است[۱] ولی در ضمن احوال محمد بن زکریای رازی(در ردیف اطبا) که فلسفه را نزد بلخی خوانده است، مختصری دربارهٔ ابن‌بلخی توضیح می‌دهد بدون آنکه معلوم کند این همان ابوزید بلخی است یا شخص دیگر است و می‌گوید: من کتابهای زیادی به خط ابن‌بلخی در علوم بسیاری دیده‌ام که همه مسوّده و ناتمام بود[۲].

بلخی علاوه بر مقام فلسفی، در ادب از طراز اول ادبای اسلامی به‌شمار رفته است. او را با جاحظ همردیف می‌شمارند و برخی او را بر جاحظ ترجیح می‌دهند.

ابن‌الندیم علاوه بر سایر کتب، کتابهایی از او به نامهای شرائع الادیان و نظم القرآن و قوارع القرآن و غریب القرآن و فضائل مکه را نام برده است. وی در سال ۳۲۲ درگذشته است.

در فهرست ابن‌الندیم و تاریخ‌الحکماء ابن‌قفطی ذکری از اینکه بلخی شاگرد کندی بوده به میان نیامده است، ولی متأخران بالاجماع او را شاگرد کندی دانسته‌اند. ظاهراً مدرک همهٔ آنها **معجم‌الادباء** یاقوت حموی است[۳] اما اگر واقعاً سال وفات بلخی ۳۲۲ باشد، شاگردی او نزد کندی بسیار بعید است، زیرا کندی در حدود سال ۲۵۸ درگذشته است و شصت و چهار سال میان این دو تاریخ فاصله است. مگر این که فرض کنیم بلخی لااقل حدود صد سال عمر کرده است، ولی **معجم‌الادباء** تصریح می‌کند که وی ۸۷ یا ۸۸ سال عمر کرد. پس اگر او در سال ۳۲۲ درگذشته باشد، در وقت فوتِ کندی ۱۳ یا ۱۴ سال داشته است. شاید بلخی شاگرد مع‌الواسطهٔ کندی بوده است.

بلخی نیز احتمالاً شیعه است و هم رمی به کفر و الحاد شده است[۴]. می‌گویند ابوالحسن عامری، فیلسوف معروف ـ که بعد دربار‌ه‌اش سخن خواهیم گفت ـ شاگرد بلخی بوده است، ولی چنانکه بعداً خواهیم گفت بعید به نظر می‌رسد.

---

۱. **الفهرست**، ص ۲۰۴.

۲. همان، ص ۲۳۰.

۳. **معجم‌الادباء**، چاپ مصر، ۱۹۲۳ م، ج ۱/ص ۱۴۵.

۴. **فلاسفهٔ شیعه**، ص ۱۱۳، ۱۲۴.

۳. ابومعشر، **جعفر بن محمد بلخی**. در ابتدا از اصحاب حدیث و دشمن کندی و مسلک او بود. کندی با حیله و تدبیر او را به نجوم و ریاضی علاقه‌مند ساخت و از آزارش راحت شد و بنا بر نقل **الفهرست** در حلقهٔ شاگردان الکندی درآمد[1]. ابومعشر بیش از صد سال عمر کرده و در سال ۲۷۲ درگذشته است. او پیش از آنکه فیلسوف باشد، مورخ و منجم است.

ابن‌الندیم چند نفر به نام حسنویه و نفطویه و سلمویه و یک نفر دیگر به همین وزن یاد می‌کند که شاگرد کندی بوده‌اند. ما بیش از آنچه ابن‌الندیم ذکر کرده از آنها اطلاعی نداریم. این قدر می‌دانیم که یک نفر طبیب به نام سلموية بن بنان معاصر کندی است که طبیب مخصوص معتصم بوده و ابن‌الندیم و ابن ابی‌اصیبعه به تفصیل درباره‌اش بحث کرده‌اند و او نصرانی وسریانی بوده است[2]، اما اینکه این سلمویه همان است که ابن‌الندیم او را از شاگردان کندی شمرده است، نمی‌دانیم.

از جمله شاگردان کندی مردی بوده به نام «دبیس محمد بن یزید» و ابن‌الندیم بالاجمال از او یاد کرده است[3] و شخص دیگری به نام «زرنب» که ابن ابی‌اصیبعه ضمن شمارش رساله‌های کندی می‌گوید: «رسالة الی زرنب تلمیذه فی اسرار النجوم».

اما گروه دوم یعنی افرادی از طبقهٔ دوم که شاگرد الکندی نبوده‌اند؛ آنها عبارتند از:

۱. ابواسحاق، **ابراهیم قویری**. ابن‌الندیم در **الفهرست** بعد از ذکر ابوالعباس سرخسی، از ابراهیم قویری یاد می‌کند و می‌گوید: «ممّن اُخذ عنه المنطق و کان مفسّراً» یعنی از کسانی است که منطق از او آموخته شده است و خود مفسر و شارح کلمات پیشینیان بوده است. البته احتمال این هست که فعل «اخذ» به‌صورت معلوم خوانده شود نه مجهول. معنی عبارت این خواهد بود که قویری نیز مانند ابوالعباس سرخسی شاگرد کندی بوده و منطق را از او آموخته است. ولی تا کنون ندیده‌ایم کسی این احتمال را در عبارت ابن‌الندیم داده باشد.

ابن‌ابی‌اصیبعه در عیون‌الانباء ضمن شرح حال فارابی، جریانی از زبان فارابی

---

۱. **الفهرست**، ص ۱۷۹.

۲. همان، ص ۴۲۶ و **عیون‌الانباء**، ج ۲/ص ۱۰۵، ۱۱۴.

۳. **الفهرست**، ص ۵۲۰.

راجع به کیفیت ظهور فلسفه در یونان و سپس در اسکندریه نقل می‌کند و نام قویری در آن جریان آمده است.

فارابی بعد از بحثی دربارهٔ ظهور و نشر فلسفه در یونان و سپس در اسکندریه، می‌گوید:

«مقارن ظهور اسلام، تعلیم از اسکندریهٔ مصر به انطاکیه منتقل شد و مدتی گذشت و کار کسادی حکمت به آنجا کشید که در انطاکیه جز یک معلم وجود نداشت. دو نفر یکی اهل مرو و دیگری اهل حران از او حکمت آموختند و از انطاکیه بیرون رفتند در حالی که یک عده کتاب با خود بردند. بعد از آن ابراهیم مروزی و یوحنا بن حیلان نزد شخص مروی، و اسرائیل اسقف و ابراهیم قویری نزد شخص حرانی به تعلم پرداختند. اسرائیل و قویری هردو به سوی بغداد رهسپار شدند. اسرائیل به امور دینی پرداخت و قویری به کار تعلیم مشغول شد. یوحنا بن حیلان نیز به کارهای دینی پرداخت و ابراهیم مروزی به بغداد آمد و ابوبشر متی نزد او تحصیل کرد.»[1]

از سخن فارابی پیداست که تعلیم و تعلم در حوزهٔ انطاکیه(که حوزهٔ نصرانی بوده) منحصر بوده به منطق، آنهم تا اواخر اشکال وجودیه. فارابی طبق گفتهٔ خودش منطق را نزد یوحنابن‌حیلان آموخته است و می‌گوید همین که کار تعلیم به‌دست مسلمین افتاد تحریم بقیهٔ منطق ـ که قبلاً کلیسا تحریم کرده بود ـ لغو شد.

مسعودی در کتاب معروف التنبیه‌والاشراف می‌گوید: ما در کتاب فنون‌المعارف و ما جری‌فی الدهورالسوالف گفته‌ایم به چه سبب مقارن زمان عمر بن عبدالعزیز، تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مقارن ایام متوکل از انطاکیه به حران منتقل گشت و در زمان معتضد(۲۷۹ـ۲۸۹) امور تعلیم به‌دست ابراهیم قویری و یوحنا بن حیلان(متوفّیٰ در ایام مقتدر در بغداد) و ابراهیم مروزی افتاد و بعد از آنها منتهی شد به ابواحمد بن کرنیب و ابوبشر متی و بعد از آنها به ابونصر فارابی رسید.

قویری بنا به گفتهٔ ابن‌الندیم استاد ابوبشر متی بوده است.

۲. ابویحیی، ابراهیم مروزی سابق‌الذکر. او نیز استاد ابوبشر متی بوده است.

---

۱. عیون‌الانباء، ج ۳/ص ۲۲۵.

ابن‌الندیم می‌گوید مردی فاضل ولکن سریانی بود و هر چه در منطق کتاب نوشته به لغت سریانی است[۱].

۳. یوحنا بن حیلان. همان است که نامش قبلاً در ذیل نام ابراهیم قویری برده شد و گفتیم که استاد منطق فارابی بوده است. معلوم نیست که فارابی منطق را در کجا نزد یوحنا تحصیل کرده است. بعضی نوشته‌اند که فارابی برای تحصیل منطق نزد یوحنا به حران رفت[۲]. ابن‌قفطی تصریح می‌کند که در بغداد بوده است[۳]. از ظاهر سخن فارابی ـ که قبلاً از عیون الانباء نقل کردیم ـ برمی‌آید که یوحنا به بغداد نیامده است.

۴. ابوالعباس محمد بن محمد ایرانشهری نیشابوری. از این شخص اطلاع صحیحی در دست نیست. ابوریحان بیرونی در الاثارالباقیه و ناصرخسرو در زادالمسافرین از او یاد کرده‌اند. گویند برخی عقاید فلسفی محمد بن زکریای رازی دربارهٔ قدم مکان و هیولا متخذ از اوست، و هم می‌گویند مدعی نبوت و پیامبری عجم بوده است[۴]. ایرانشهری معلوم نیست از گروه پیروان و شاگردان کندی است یا از گروه قویری و ابن‌حیلان و مروزی و یا خود مستقل از همهٔ اینهاست و به گروه سومی وابسته است.

از آنچه تا کنون گفته شد معلوم شد تا حدود اوایل قرن چهارم دو نحلهٔ فلسفی وجود داشته است: نحله‌ای که از کندی آغاز شده است که شامل تعلیم منطق و فلسفه وطب و نجوم و موسیقی و غیره بوده است و نحلهٔ حرانیها که ظاهراً در ابتدا از منطق تجاوز نمی‌کرده است.

طبقهٔ سوم

در این طبقه پنج نفر قابل ذکرند:

۱. ابوبکر محمد بن زکریای رازی که به «جالینوس‌العرب» اشتهار یافته است. بیشتر شهرت و هم تخصص وی در طب است. در این فن از طراز اول تاریخ شمرده

---

۱. **الفهرست**، ص ۳۸۲ و **تاریخ الحکماء** قفطی، ص۴۳۵.

۲. ابن‌خلکان، **وفیات الاعیان**.

۳. **تاریخ الحکماء**، ص۲۷۷.

۴. مقدمهٔ ترجمهٔ **السیرة الفلسفیة** رازی به قلم دکتر مهدی محقق.

می‌شود. برخی او را در طب عملی و تجربی بر بوعلی ترجیح داده‌اند. در سال ۲۵۱ متولد شده و در سال ۳۱۳ درگذشته است. قبلاً گفتیم که ابن‌الندیم او را شاگرد بلخی شمرده است و احتمالاً این بلخی همان ابوزید بلخی شاگرد کندی است. علیهذا رازی شاگرد شاگرد کندی است. قرائن دیگری به‌دست آمده که تأیید می‌کند استاد رازی همان ابوزید بلخی است[1].

ابوزید در سال ۲۴۳ یا ۲۴۴ متولد شد و از شاگرد خود(رازی) که در ۲۵۱ متولد شده است ۷ یا ۸ سال بزرگتر بوده است و البته این بعید نیست، خصوصاً با توجه به اینکه رازی در بزرگسالی به تحصیل اشتغال پیدا کرده است. ابوزید ۹ سال هم بعد از شاگرد خود زنده بوده است. استاد دیگر رازی ابوالعباس ایرانشهری است که قبلاً نام بردیم و اطلاع درستی از او در دست نیست.

رازی عقاید فلسفی خاص دارد، به فلسفهٔ ارسطویی زمان خویش تسلیم نبوده است. در باب ترکیب جسم قائل به «اجزاء ذره‌ای» بوده است. عقیدهٔ خاصی در باب «قدمای خمسه» داشته است که معروف است و کم و بیش در کتب فلسفه مطرح است. عقاید فلسفی رازی را در باب «قدمای خمسه» فارابی، ابوالحسین شهید بلخی، علی بن رضوان مصری، ابن‌الهیثم بصری رد کرده‌اند.

در فهرست کتب رازی، کتاب فی‌النبوات آمده که دیگران به طعن و استهزا نام او را «نقض‌الادیان» نهاده‌اند و کتاب دیگری به نام فی حیل المتنبئین که دیگران به طعن نام او را «مخاریق‌الانبیاء» گذاشته‌اند. این کتابها در دست نیست، ولی متکلمین اسماعیلی از قبیل ابوحاتم رازی و ناصرخسرو(و شاید منقول از ابوحاتم) در کتب خود به نقل قول از رازی مطالبی آورده مبنی بر اینکه او منکر نبوات بوده است. هرچند ابوحاتم نام رازی را نبرده است و از او با کلمهٔ «ملحد» یاد کرده است ولی مسلّم است که منظور او محمد بن زکریای رازی است.

نظر به اینکه آن کتب در دست نیست، نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد ولی از مجموع قرائن می‌توان به‌دست آورد که رازی منکر نبوات نبوده و با «متنبئین» (مدعیان دروغین نبوت) در ستیزه بوده است. مباحثات رازی با ابوحاتم اسماعیلی در منزل یکی از بزرگان ری در حضور اکابر و بزرگان شهر و «علی رؤوس الاشهاد»

---

۱. شرح حال و آثار و افکار رازی، به قلم دکتر مهدی محقق درمقدمهٔ ترجمهٔ **السیرة الفلسفیة** رازی، ص۷.

محال است که در زمینهٔ ابطال نبوات باشد و رازی صریحاً و علناً همهٔ نبوات را تکذیب کند و همهٔ مذاهب را باطل بداند و در نهایت احترام هم زیست نماید. این که برخی ادعا می‌کنند که ابوریحان بیرونی کتابی به نام«نقض الادیان» و کتابی به نام «مخاریق الانبیاء» به رازی نسبت داده است[۱] به هیچ‌وجه صحیح نیست. ابوریحان یکی از آن کتابها را «فی‌النبوات» و دیگری را «فی‌حیل‌المتنبئین» می‌خواند و به دنبال نام هر کدام کلمهٔ «یُدعیٰ» را اضافه می‌کند و می‌رساند که این نام را دیگران داده‌اند. ابن ابی‌اصیبعه ضمن اینکه نسبت چنین کتابی را به رازی انکار می‌کند، احتمال می‌دهد که برخی «اشرار» این کتاب را ساخته و از روی دشمنی به رازی نسبت داده باشند و تصریح می‌کند که نام «مخاریق الانبیاء» را دشمنان رازی نظیر علی بن رضوان مصری به این کتاب داده‌اند نه خود رازی. از سخن ابن‌ابی اصیبعه پیداست که کتاب نبوات و کتاب حیل المتنبئین غیر این کتابی است که این نام به او داده شده است، و آن دو کتاب وضع روشنی دارد.

بعلاوه، رازی سخت پابند به توحید و معاد و اصالت و بقاء روح است. کتابی دارد فی ان للانسان خالقاً متقناً حکیما[۲] و کتابی دارد در رد سیسن ثنوی[۳](رد بر مانویت) و رساله‌ای الی علی بن شهید البلخی فی تثبیت المعاد[۴] و نظرش در آن کتاب ـ همچنانکه ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید ـ نقد نظریهٔ منکران معاد است، و کتابی فی ان النفس لیس بجسم[۵]. چگونه ممکن است کسی همهٔ اصول مبدأ و معاد و روح و نفس را پذیرفته باشد و منکر نبوات و شرایع باشد؟! بعلاوه او کتابی دارد فی آثار الامام الفاضل المعصوم[۶] که به احتمال قوی بر طبق مذاق شیعه در امامت نوشته است، و کتابی دارد به نام النقض علی الکیال فی الامامة[۷] و کتابی به نام کتاب الامام و المأموم المحقین[۸]، و همه می‌رساند که اندیشهٔ امامت فکر او را مشغول می‌داشته است. بدیهی

۱. دکتر محقق، مقدمهٔ ترجمهٔ **السیرة الفلسفیه**، ص ۵۶.
۲. **عیون‌الانباء**، ج ۲/ص ۳۵۲.
۳.همان، ج ۳/ص ۳۵۲.
۴. همان، ج ۲/ص ۳۵۹.
۵. همان، ج ۳/ص ۳۵۸.
۶. همان، ج ۲/ص ۳۵۹.
۷. همان، ص ۳۵۸.
۸. همان، ص ۳۵۹.

است کسی که منکر شرایع و نبوات باشد، دربارهٔ امامت حساسیتی ندارد.

بعید نیست همچنانکه بعضی گفته‌اند[۱] رازی تا حدودی طرز تفکر شیعی امامی داشته است و همهٔ مفکّرانی که این‌گونه طرز تفکر داشته‌اند، از طرف دشمنان شیعهٔ امامیه متهم به کفر و زندقه می‌شدند.

گذشته از همهٔ اینها استدلالی که از رازی در انکار نبوت نقل شده، آنقدر سست و ضعیف است که از مفکّری مانند رازی بسیار بعید است، از قبیل این که اگر می‌بایست مردم هدایت شوند چرا همهٔ مردم پیامبر نیستند؟!

آنچه می‌توان گفت این است که رازی اشتباهات و انحرافاتی داشته است، ولی نه در حد انکار نبوات و شرایع؛ دشمنان او که سخنان او را نقل کرده‌اند به او چنین چهره‌ای داده‌اند و اصل سخن رازی هم که در دست نیست. ما در عصر خود کتابهایی دیده‌ایم که خالی از اشتباهات و انحرافاتی نیستند، ولی مخالفان آن کتابها چنان چهره‌ای به آن کتابها داده‌اند که اگر کسی اصل آن کتابها را ندیده باشد باور نمی‌کند که این رسالات و مقالات در رد چنان کتابی باشد.

رازی دو دسته مخالف داشته است: مخالفانی که بر آراء فلسفی او رد نوشته‌اند مانند فارابی و شهید بلخی و ابن‌هیثم و بعضی دیگر، و مخالفانی که بر آراء مذهبی او رد نوشته‌اند. تنها این گروه که همان اسماعیلیان‌اند و تاریخ، خود آنها را «ملاحده» می‌خواند، چهرهٔ «الحاد» به رازی در تاریخ داده‌اند و دیگران را هم تا حدی تحت تأثیر قرار داده‌اند. اخیراً ملاحدهٔ عصر ما به نحوی دیگر در تأیید ملاحدهٔ اسماعیلی چهرهٔ الحادی به رازی می‌دهند، ولی نه به منظور بلاتوجیه‌ساختن رازی بلکه به منظور توجیه کردن خودشان.

مطلبی دیگر که باید ناگفته نماند این است که رازی علیرغم نبوغ و تخصص در طب، در اندیشه‌های فلسفی توانا نبوده است. می‌توان به ابن‌سینا حق داد که در پاسخ به پرسشهای ابوریحان بیرونی، رازی را «المتکلف الفضولی المتکلم بما لایعنیه» می‌خواند.

۲. ابوالحسین شهید بن الحسین البلخی. هم حکیم بود و هم شاعر. به عربی و فارسی شعر می‌سروده و از قدیمیترین شاعران زبان فارسی به‌شمار می‌آید.

---

۱. فلاسفهٔ شیعه.

ابن‌الندیم گویی شهید بلخی را درست نمی‌شناخته است، زیرا او را تحت عنوان «رجل یعرف بشهید بن الحسین و یکنی اباالحسن»[1] یاد می‌کند. بعد جمله‌ای دارد که ظاهر این است که می‌خواهد بگوید وی شاگرد ابوزید بلخی بوده است، اگرچه تا کنون ندیده‌ایم کسی این احتمال را در گفتهٔ ابن‌الندیم داده باشد. ابن‌الندیم می‌گوید این مرد(شهید) کتابها تصنیف کرده و بین او و رازی مناظراتی بوده است.

شهید، هم نظریهٔ رازی را در مسألهٔ «لذت» ـ که در کتب فلسفه مثل اسفار و غیره مطرح است ـ رد کرده است و هم نظریهٔ معروف او را در باب «قدمای خمسه». شهید در سال ۳۲۵ درگذشته است.

۳. **ابواحمد حسین بن ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن زید بن کاتب معروف به ابن‌کرنیب** از فضلای متکلمین اسلامی و از حکمای طبیعی(در مقابل حکمای ریاضی) بوده است، برعکس برادرش ابوالحسین بن کرنیب و برادرزاده‌اش ابوالعلاء بن ابی‌الحسین که اهل ریاضیات بوده‌اند و ابن‌الندیم نام آنها را در ردیف ریاضی‌دانان آورده است؛ ابواحمد بن کرنیب هم متکلم بوده و هم فیلسوف و هم طبیب. مطابق آنچه در نامهٔ دانشوران آمده در هر دو قسمت(کلام و فلسفه) تدریس می‌کرده و شاگردان و تلامذه‌ای داشته و شخصیت ممتازی به‌شمار می‌رفته است. ابن‌الندیم می‌گوید: «در نهایت فضل و معرفت و ورود در علوم طبیعی قدیم بود»[2]. عین عبارت ابن‌الندیم در تاریخ‌الحکماء ابن‌قفطی و عیون‌الانباء ابن ابی‌اصیبعه تکرار شده است، ولی مسعودی ـ چنانکه دیدیم ـ او را هم‌طبقهٔ ابوبشر متی و در طبقهٔ بعد از قویری و مروزی شمرده است. بعید نیست که نزد آنها تحصیل کرده باشد، هر چند گفته می‌شود ابو بشر متی نزد ابن‌کرنیب تحصیل کرده است. تاریخ ولادت و وفات ابن‌کرنیب و همچنین اساتید او و شاگردان او دقیقاً معلوم نیست، لهذا محتمل است که از طبقهٔ دوم به‌شمار آید.

کتابی که از او یاد می‌شود کتابی است در رد ثابت بن قره در مسألهٔ فلسفی معروف که هم‌اکنون نیز در کتب فلسفه طرح می‌شود و آن «لزوم یا عدم لزوم تخلل سکون میان دو حرکت متضاد» است. در تاریخ‌الحکماء ابن‌قفطی و عیون‌الانباء ابن

---

۱. **الفهرست**، ص ۴۳۰.
۲. همان، ص ۳۸۱.

ابی‌اصیبعه و به تبع آنها در نامهٔ دانشوران «حرکتین متساویتین» ضبط کرده‌اند که البته غلط است؛ صحیح همان است که در الفهرست آمده است: «حرکتین متضادتین».

۴. ابوبشر، متی بن یونس(یونان) نصرانی منطقی بغدادی. ابن‌الندیم در الفهرست می‌گوید یونانی است و اهل دیرقنی. دیرقنی مطابق آنچه در نامهٔ دانشوران می‌نویسد همان دیرمرماری است که «اسکول مرماری»(مدرسهٔ مرماری) هم خوانده می‌شود و در نزدیک بغداد است. ابن‌الندیم می‌گوید: ریاست منطقیین در عصر خودش به او منتهی شد، و هم او می‌گوید که ابوبشر نزد ابراهیم قویری و ابی احمد بن کرنیب و دو نفر دیگر به نام دوفیل(روفیل ـ روبیل) و بنیامین تحصیل کرده است. قبلاً نقل کردیم که وی نزد یحیی مروزی نیز تحصیل کرده است. ابن ابی‌اصیبعه در ضمن شرح حال فارابی می‌گوید: «ابوبشر متی، ایساغوجی را نزد یک نصرانی (ظاهراً همان بنیامین که الفهرست نام برده است) و قاطیغوریاس(مقولات) را نزد روبیل و قیاس را نزد ابویحیی مروزی آموخت».

ابوبشر، هم مترجم بود و هم فیلسوف ولی در حقیقت منطقی بوده نه فیلسوف به اصطلاح عصر ما. کتب منطقی او و شروح او بر کتب منطقی ارسطو مدار تدریس و تعلیم و تعلم محصلین بوده است[1].

ابوبشر متی مطابق آنچه ابن‌القفطی نوشته است در سالهای میان ۳۲۰ و ۳۳۰ زنده بوده است. ابن ابی‌اصیبعه می‌نویسد که در سال ۳۲۸ درگذشته است. این که در نامهٔ دانشوران می‌نویسد وفات ابوبشر در سال ۳۰۸ بوده است علی‌الظاهر غلط نسخه است.

۵. ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی. بی‌نیاز از معرفی است. به حق او را «معلم ثانی» و «فیلسوف المسلمین من‌غیر مدافع» لقب داده‌اند[2]. اهل ترکستان است. معلوم نیست که ایرانی‌نژاد است یا ترک‌نژاد. هم زبان ترکی می‌دانسته و هم زبان فارسی، ولی تا آخر در جامه و زیّ ترکان می‌زیسته است. مردی بوده فوق‌العاده قانع و آزادمنش؛ غالباً کنار نهرها و جویبارها و یا گلزارها و

---

۱. رجوع شود به **الفهرست**، ص۳۸۲ و **التنبیه و الاشراف**، ص۱۰۵ و **تاریخ الحکماء**، ص۳۲۳ و **عیون الانباء**، ج۲/ص۲۲۷.

۲. **تاریخ الحکماء**، ابن‌قفطی، ص۲۷۷.

باغستانها سکنی می‌گزید و شاگردان همان‌جا از محضرش استفاده می‌کردند. نواقص کار کندی را در منطق تکمیل کرد.

گویند فن تحلیل و انحاء تعلیمیهٔ منطق را که تا آن‌وقت در اختیار کسی نبود و یا ترجمه نشده بود، فارابی به ابتکار خود افزود، و همچنین صناعات خمس و موارد استفاده از هر صنعت را او مشخص ساخت. فارابی از افرادی است که عظمتش از او شخصیتی افسانه‌ای ساخته است تا آنجا که ادعا کرده‌اند او هفتاد زبان می‌دانسته. او از افراد خودساخته است.

استاد قابل توجهی ندیده است. استاد او یوحنا بن حیلان بوده. منطق را نزد او آموخته است. متأخرین عموماً می‌نویسند که او ابتدا در بغداد نزد ابوبشر متی تحصیل کرد و سپس به حران رفت و نزد یوحنا بن حیلان به تحصیل منطق پرداخت[1]. ظاهراً مدرک این نسبت، سخن ابن‌خلکان است؛ اوست که چنین تصریحی کرده بدون این که مدرکی نشان دهد. ولی از گفتهٔ ابن‌القفطی و ابن ابی‌اصیبعه معلوم می‌شود که فارابی معاصر ابوبشر بوده و شخصیتی مافوق او در زمان خود او داشته است.

ابن‌القفطی می‌گوید: «و کان ابونصر معاصرا لابی‌بشر متی‌بن‌یونس الا انه کان دونه فی‌السن و فوقه فی العلم» یعنی فارابی با ابوبشر هم‌عصر بود؛ از او به سال پایینتر و به علم بالاتر بود. قریب به همین است سخن ابن ابی‌اصیبعه. بعلاوه بسیار بعید است که فارابی پس از درک حوزهٔ ابوبشر متی و استفاده از او در بغداد، به حران نزد یوحنا بن حیلان برای تحصیل منطق برود. خود فارابی فقط از یوحنا بن حیلان به‌عنوان معلم یاد کرده است. ابن‌القفطی مدعی است که فارابی در بغداد نزد یوحنا تحصیل کرده است.

فارابی در سال ۲۵۷ (شش سال بعد از تولد رازی و یک سال قبل از درگذشت کندی) متولد شد و در سال ۳۳۹ درگذشت. هشتاد و دو سال عمر کرد.

فارابی فیلسوفی است مشائی و در عین حال خالی از مشرب اشراقی نیست، چنانکه کتاب فصوص‌الحکم او حکایت می‌کند. او در عین حال یک نفر ریاضی‌دان و موسیقی‌دان درجه اول است. آراء سیاسی و نظریات خاص دربارهٔ مدینهٔ فاضله

---

۱. **سه حکیم مسلمان**، ص۱۹؛ **تاریخ علوم عقلی در اسلام**، ص ۱۸۲ .

دارد که معروف است. فارابی فلاسفهٔ قبل از خود را تحت‌الشعاع قرار داد. تالی تلْو ارسطو شمرده شد و «معلم ثانی» لقب یافت.

طبقهٔ چهارم

از این طبقه افراد زیادی نمی‌شناسیم. آنچه از نقلها بر می‌آید این است که فارابی و ابوبشر متی و ابن‌کرنیب شاگردها داشته‌اند، ولی اطلاع درستی از آنها نداریم. از شخصیتهای این طبقه:

۱. یحیی بن عدی منطقی نصرانی است. این مرد با ابن‌الندیم معاصر بوده است و ابن‌الندیم نسبت به پرکاری او اعجاب دارد. ابن‌الندیم و ابن‌القفطی و ابن ابی‌اصیبعه بالاتفاق نوشته‌اند که وی شاگرد ابونصر فارابی و ابوبشر متی بوده است. همه (مخصوصاً ابن‌القفطی) کتابهای زیادی از او نقل کرده‌اند که بیشتر منطقی است، ولی احیاناً مسائلی از مسائل فلسفهٔ اولیٰ ـ که در دورهٔ قبل از فارابی خصوصاً در مسیحیان کمتر دیده می‌شود ـ طرح کرده است. ابن‌الندیم و به تبع او ابن‌القفطی و ابن ابی‌اصیبعه نوشته‌اند که ریاست منطقیین در زمان او به او منتهی شده بود. وی در سال ۳۶۳ و یا ۳۶۴ درگذشته است و گفته‌اند ۸۱ سال عمر کرده است.

۲. غیر از یحیی بن عدی، در طبقهٔ چهارم جمعیت اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا را باید نام برد. گروهی هستند گمنام و خود خواسته‌اند گمنام باشند، اما نشان داده‌اند که گروهی هستند هم فیلسوف و هم متدین و متعهد. به منظور اصلاح جامعه بر اساس ایده‌ای که داشته‌اند(به کار بردن فلسفه و دین توأماً) دست به کار شده، انجمنی تشکیل داده(حزب‌مانند)، اعضا می‌پذیرفته و شروط و آدابی داشته‌اند و مجموع ۵۲ رساله که در حقیقت بیان‌کنندهٔ جهان‌بینی و ایدئولوژی آنهاست ـ و از یک نظر یک دائرةالمعارف برای عصر آنها محسوب می‌شود و اثری است جاودانی و از شاهکارهای جهان اسلام ـ آفریده‌اند. اخوان‌الصفا هم از اسلاف خود (مخصوصاً فارابی) متأثر بوده‌اند و هم در اخلاف خود اثر گذاشته‌اند. هر دو قسمت نیازمند به بحث طولانی است و از حدود بحث ما خارج است.

آنچه از نام آنها بر ما آشکار است همانهاست که ابوحیان توحیدی ـ که تقریباً معاصر آنها بوده ـ فاش کرده است: ابوسلیمان محمد بن معشر بستی، ابوالحسن علی

بن هارون زنجانی، ابواحمد مهرجانی عوفی، زید بن رفاعة. بعضی دیگر نام افراد دیگری از قبیل ابن‌مسکویهٔ رازی متوفّیٰ در ۴۲۱، عیسی بن زرعة متوفّی در ۳۹۸ (مترجم و فیلسوف) و ابوالوفاء بوزجانی(نابغهٔ ریاضی‌دان معروف متوفّی در ۳۸۷) و بعضی دیگر را می‌برند ولی بعضی از اینها به اوایل قرن پنجم تعلق دارند، در صورتی که در نیمهٔ دوم قرن چهارم کار اخوان‌الصفا تا حدودی شناخته بوده است. ابوحیان توحیدی در سال ۳۷۳ مرام و عقیده و مسلک و روش اخوان را برای وزیر صمصام‌الدولةبن‌عضدالدوله بازگو کرده است و گفته من این رسائل را به استادم ابوسلیمان منطقی سجستانی عرضه کردم و او دربارهٔ آنها اظهار نظر کرد. علیهذا می‌بایست این رسائل در حدود نیمهٔ قرن چهارم تألیف شده باشد و به همین جهت با اینکه تاریخچهٔ اخوان در دست نیست باید آنها را از طبقهٔ چهارم یعنی هم‌طبقه با شاگردان فارابی به‌شمار آوریم.

اخوان‌الصفا که میان عقل و دین، فلسفه وشریعت، جمع کرده‌اند و آندو را مکمل یکدیگر می‌دانند، در روش فلسفی خود تمایل فیثاغورسی دارند، بر اعداد زیاد تکیه می‌کنند و در جنبهٔ اسلامی، تمایل شدید شیعی و علوی دارند.

طبقهٔ پنجم

۱. ابوسلیمان، محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی، معروف به ابوسلیمان منطقی. شاگرد یحیی بن عدی منطقی بوده است و بنا بر نقل ابن‌القفطی در تاریخ‌الحکماء نزد ابوبشر متی نیز تحصیل کرده است. علی‌الظاهر آغاز تحصیلش در نزد ابوبشر بوده و بعد در نزد یحیی بن عدی ادامه داده است.

ابوسلیمان شاگردی دارد به نام ابوحیان توحیدی که از فضلا و ادبا و نویسندگان بنام جهان اسلام است و کتابهای نفیسی دارد به نامهای: المقابسات، الامتاع و المؤانسة، الصدیق و الصداقة. ابوحیان در کتابهای خود فراوان از استادش یاد کرده و افاضات او را بازگو کرده است.

ابن‌الندیم و ابن‌القفطی و ابن ابی‌اصیبعه همه از ابوسلیمان یاد کرده‌اند ولی به‌طور مختصر، و البته ابن‌القفطی مفصلتر بحث کرده است. جامعترین بحث دربارهٔ ابوسلیمان همان است که مرحوم محمد قزوینی در جلد دوم بیست مقاله(صفحات

۱۲۸ـ۱۶۶) انجام داده است.

خانهٔ ابوسلیمان میعادگاه حکما و فضلای عصر بوده و خود رئیس قوم به‌شمار می‌آمده است. در محفل ابوسلیمان ـ که در حقیقت یک انجمن فلسفی بوده است ـ همواره مسائل علمی و فلسفی مطرح می‌شده و حکما از یکدیگر استفاده می‌کرده‌اند و به تعبیر ابوحیان «مقابسه» می‌نموده‌اند. ابوحیان آنها را در ۱۰۶ مجلس جمع کرده و نام آنها را «مقابسات» گذاشته است.

تاریخ ولادت و وفات ابوسلیمان دقیقاً معلوم نیست. قدر مسلّم این است که در نیمهٔ دوم قرن چهارم شخصیت ممتازی داشته است. مرحوم قزوینی حدس می‌زند که ولادت ابوسلیمان در حدود سال ۳۰۷ و وفاتش در حدود سال ۳۸۰ باشد و احتمالاً تا حدود ۳۹۰ زنده بوده است.

حکما و فضلایی که در محفل ابوسلیمان شرکت می‌کرده‌اند، غالباً شاگرد یحیی بن عدی و هم شاگردان خود ابوسلیمان بوده‌اند از قبیل: ابومحمد عروضی، ابوبکر قومسی، عیسی بن زرعة.

۲. ابوالحسن عامری نیشابوری. از این شخص نیز اطلاع زیادی در دست نیست. ابن‌الندیم و ابن‌القفطی و ابن ابی‌اصیبعه از او ذکری به میان نیاورده‌اند. یاقوت در معجم‌الادباء از او یاد کرده است.

در سه حکیم مسلمان می‌نویسد: عامری دو کتاب دارد؛ یکی در اخلاق به نام السعادة و الاسعاد و دیگری در فلسفه به نام الامد الی الابد. کتابی هم در دفاع از اسلام و تفوق آن بر سایر ادیان نوشته است به نام الاعلام بمناقب الاسلام.

و هم می‌نویسد که همچنانکه به فلسفهٔ یونانی علاقه‌مند بود، به فلسفهٔ سیاسی ساسانیان نیز علاقه‌مند بود و خود شاگرد ابوزید بلخی بود.

بعضی مدعی شده‌اند که میان عامری و ابن‌سینا نامه‌ها مبادله شده ولی محتمل به نظر نمی‌رسد، زیرا ابن‌سینا در وقت وفات عامری یازده‌ساله بوده است.

گفته‌اند عامری شاگرد ابوزید بلخی بوده است، ولی بعید است که عامری شاگرد بلاواسطهٔ بلخی باشد زیرا بلخی در سال ۳۲۲ درگذشته است و عامری در سال ۳۸۱ و علیهذا میان وفات استاد و شاگرد ۵۹ سال فاصله است.

۳. ابوالخیر، حسن بن سوار معروف به ابن‌الخمار. هم حکیم است و هم طبیب و هم مترجم از سریانی به عربی، ولی بیشتر طبیب است تا فیلسوف یا مترجم. شاگرد

یحیی بن عدی منطقی سابق‌الذکر بوده و شاگردان زیادی تربیت کرده است. ابتدا مذهب نصرانی داشت و در آخر عمر (مطابق نقل نامهٔ دانشوران) مسلمان شد.

ابن‌الندیم که معاصر وی بوده و به تبع او ابن‌القفطی، او را فوق‌العاده باهوش و فطن خوانده است. نامهٔ دانشوران مدعی است که عمر طولانی کرده ولی تاریخ وفات او را نمی‌نویسد. مرحوم محمد قزوینی در بیست مقاله، مقالهٔ مربوط به تتمهٔ صوان الحکمه(جلد ۲، صفحهٔ ۱۴۱) مدعی است که وفات ابوالخیر در سال ۴۰۸ بوده است.

گویند بوعلی که معمولاً معاصران خود را به چیزی نمی‌گرفت، از ابوالخیر به نیکی یاد کرده و گفته: «ابوالخیر را در ردیف دیگران نباید شمرد. خداوند ملاقات او را روزی کند»[1].

۴. ابوعبدالله ناتلی. این مرد همان است که ابن‌سینا در آغاز تحصیل، قسمتی از منطق و قسمتی از ریاضیات را نزد او آموخت. شخصیت ممتازی ندارد؛ همهٔ شهرتش را از ناحیهٔ شاگرد نامدارش کسب کرده است.

ناتلی طبیب هم بوده است. ابن ابی‌اصیبعه در ضمن احوال ابوالفرج بن الطیب، او را در ردیف طبیبان معاصر ابوالفرج شمرده است. بعضی مدعی شده‌اند که ناتلی شاگرد ابوالفرج بن الطیب بوده است و به گفتهٔ ابن ابی‌اصیبعه استناد کرده‌اند[2] ولی اشتباه است. ابن ابی‌اصیبعه ناتلی را در ردیف معاصران ابوالفرج آورده است نه شاگردان او. ابن ابی‌اصیبعه ابوالفرج را از معاصران بوعلی که شاگرد ناتلی بوده است می‌شمارد تا چه رسد به ناتلی.

طبقهٔ ششم

این طبقه را طبقهٔ نوابغ باید نام نهاد. هیچ طبقه از طبقات فلاسفه مانند این طبقه افراد برجسته نداشته است:

۱. ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی. اصلاً اهل ری بوده و مدتی به اتفاق ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا و ابوالخیر و ابوسهل مسیحی و ابونصر عراقی در

---

۱. نامهٔ دانشوران، ج ۱/ص ۸۴.

۲. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۲۰۴.

دربار خوارزمشاه می‌زیسته است. وفاتش در اصفهان در سال ۴۲۰ واقع شده است. تاریخ تولدش معلوم نیست ولی می‌گویند عمر طویل یافته است[1].

از ابوحیان توحیدی نقل شده که ابن‌مسکویه مدتی نزد ابوالخیر شاگردی کرده است[2]. بعضی می‌گویند نزد ابوالحسن عامری نیز تحصیل کرده است[3] ولی این نقل با آنچه از **معجم‌الادباء** نقل شده ـ که در مدت پنج‌سال اقامت ابوالحسن عامری در ری به نزد عامری نرفت و گویی میان آنها سدی بود ـ منافی است[4].

داستان حضور ابن‌سینا به مجلس ابن مسکویه و افکندن گردویی پیش او که مساحت این گردو را تعیین کن و گذاشتن ابن‌مسکویه کتاب اخلاقی **طهارة الاعراق** خود را نزد ابن‌سینا و گفتن این که تو به اصلاح اخلاقت از من به تعیین مساحت این گردو محتاجتری، معروف است. بوعلی به حکم این که کمتر کسی از معاصران خویش را گرامی می‌داشته و وقعی می‌نهاده، دربارهٔ ابن‌مسکویه نیز گفته مسأله‌ای با او در میان گذاشتم و هر چه کوشش کردم نتوانست بفهمد.

ابن‌مسکویه، خودش یا پدرش (علی‌الاختلاف) زردشتی بوده و مسلمان شده و به عقیدهٔ بعضی شیعه بوده است. قدر مسلّم این است که تمایل شیعی داشته است. از معروفترین کتابهای او **تجارب‌الامم** در تاریخ و **الفوز الاصغر** در فلسفه و **طهارة الاعراق** در اخلاق است.

۲. **ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی.** از شخصیتهای درجهٔ اول فرهنگ و تمدن اسلامی است. از نظر برخی مستشرقین، در تمام جهان اسلام نظیر ندارد. رشتهٔ تخصصی‌اش ریاضیات، نجوم، تاریخ، هیئت، داروشناسی، بررسی عقاید و ادیان اقوام و ملل و امثال آنها بوده. چندین کتاب تحقیقی نفیس آفریده که جهان هنوز به اعجاب در آنها می‌نگرد از قبیل **تحقیق ماللهند**، **الاثار الباقیة**، **قانون مسعودی** و غیره. بیرونی در سال ۳۶۲ متولد شده و در ۴۴۲ درگذشته است. او زبانهای یونانی و سریانی، علاوه بر زبان فارسی و زبان عربی و زبان خوارزمی ـ که زبان مادری او بوده ـ می‌دانسته است. زبان عربی را بهترین زبانها برای مسائل علمی می‌دانـد و

---

۱. **نامهٔ دانشوران**، ج ۱/ص ۸۳.
۲. **بیست مقالهٔ** قزوینی، ج ۲/ص ۱۴۵.
۳. **سه حکیم مسلمان**، ص ۲۷.
۴. **فلاسفهٔ ایرانی**، ص ۱۸۲. در حال حاضر این جلد از **معجم‌الادباء** نزد من حاضر نیست که مراجعه کنم.

علاقهٔ خاصی به این زبان نشان می‌دهد. می‌گوید اگر مرا به عربی ناسزا گویند بیشتر دوست دارم از اینکه به برخی زبانهای دیگر مرا بستایند.

استادان او معلوم نیست جز یک نفر به نام ابونصر بن علی بن عراقی که ظاهراً همان ابونصر عراقی است که در دربار خوارزمشاه بوده است و معلوم نیست که ابوریحان شاگردانی داشته یا نداشته است.

ابوریحان از کسانی است که عمر نسبتاً طویل(قریب هشتاد سال) یافته و تمام وقتش وقف علم بوده است؛ جز به علم به کار دیگر(وزارت و غیره) نپرداخته است. او در سال فقط دو روز تعطیل داشته است.

ابوریحان و ابن‌سینا در حدود سال ۴۰۰ در خوارزم با یکدیگر ملاقات داشته‌اند. ابوریحان چند سالی از بوعلی بزرگسال‌تر بوده و در حدود هیجده سؤال در مسائل فلسفی و غیره ـ که برخی از آنها اعتراض به ارسطوست ـ از بوعلی کرده است. بوعلی به آنها پاسخ گفته و تدریجاً کار اندکی به خشونت کشیده است[۱]، ولی اهل تحقیق مدعی هستند که این سؤالات بعد از رفتن بوعلی از خوارزم بوده است. ابوریحان در کتاب الاثارالباقیة آنجا که اشاره به برخی سؤالات خود از بوعلی می‌کند، از او به‌عنوان «الفتی الفاضل»(جوان فاضل) یاد می‌نماید.

ابوریحان به مبانی اسلامی سخت معتقد و پابند بوده است. در نوشته‌های خود عموماً مانند یک مؤمن واقعی از دین مقدس اسلام یاد می‌کند و به تناسب، آیات کریمهٔ قرآن را می‌آورد. او مخصوصاً احساسات ضد شعوبیگری داشت و در برخی نوشته‌های خود سخت از شعوبیگری اظهار تنفر می‌نماید[۲]. ابوریحان به احتمال زیاد شیعه بوده است.

۳. **ابوعلی حسین بن عبدالله ابن‌سینا**، اعجوبهٔ دهر و نادرهٔ روزگار. شناختنش یک عمر و شناساندنش کتابی بسیار قطور می‌خواهد. خودش گزارش زندگی خود

---

۱. این بنده قسمتهای فلسفی این پرسشها را بعلاوهٔ برخی پرسشهای دیگر که احتمالاً آنها هم از ابوریحان است مورد بررسی قرار داده و در نشریه‌ای به نام **بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی** از طرف دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی چاپ شده است.

۲. برای به‌دست آوردن اطلاعی ولو اجمالی از کارهای ابوریحان رجوع شود به کتاب **بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی** نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات، خصوصاً مقالهٔ آقای مجتبی مینوی و به کتاب **نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت** تألیف دکتر سیدحسین نصر.

را تا حدود سی و پنج سالگی که به گرگان آمده، به تقاضای یکی از شاگردان املاء کرده است و شاگرد معروفش ابوعبید جوزجانی، بعد آن را تکمیل و تا آخرین روز زندگی‌اش گزارش کرده است. از این گزارشها می‌توان تا حدی زندگی عادی و علمی و سیاسی او را به‌دست آورد. زندگی ناآرام و پرماجرایی داشته و عمری نسبتاً کوتاه. با این عمر کوتاه و این زندگی پرماجرا، اینهمه معلومات و خلق اینهمه آثار حقیقتاً حیرت‌انگیز است.

عجیب این است که با اینکه ابن ابی‌اصیبعه و ابن‌القفطی هر دو متن این دو گزارش را بدون اختلاف ضبط کرده‌اند، جملهٔ آخر را که مدت عمر شیخ است به اختلاف ضبط کرده‌اند. بنا بر نقل ابن ابی‌اصیبعه عمر شیخ ۵۴ سال و بنا بر نقل ابن‌القفطی ۵۸ سال بوده است. بعضی دیگر (نامهٔ دانشوران) از روی بعض قرائن احتمال می‌دهند که عمر شیخ ۶۳ سال بوده است.

نکته‌ای که لازم است گوشزد شود این است که شخصیت بوعلی همهٔ حکمای اسلامی پیش از او را تحت‌الشعاع قرار داد. بعد از بوعلی، چه در طب و چه در فلسفه، کتابهای او محور بحث و تدقیق و تحشیه و شرح بود.

نکتهٔ دیگر اینکه قبل از بوعلی، بغداد مرکز طب و فلسفه بود. بوعلی به بغداد نرفت ـ پدرش بلخی و مادرش بخارایی است، نیمهٔ اول عمرش در آن حدود گذشته است ـ به عللی به سوی خراسان و گرگان رهسپار شد و در چند شهر توقفهای کوتاهی کرد. عاقبت در اصفهان و همدان ـ و بیشتر در همدان ـ رحل اقامت افکند. صیت شهرتش طالبان علم و حکمت را از هر سو به سوی او می‌کشید. شاگردان زیادی تربیت کرد. شخصیت بوعلی در زمان حیاتش و شهرت کتابهایش بعد از خودش ـ که محور بحث میان اهل فضل بود و متخصصان آن کتب بیشتر در ایران یافت می‌شدند ـ سبب شد که مرکز ثقل فلسفه و طب از بغداد به ایران منتقل گشت.

۴. ابوالفرج بن الطیب. این مرد عراقی (و علی‌الظاهر بغدادی) است. هم طبیب بوده و هم فیلسوف، ولی جنبهٔ طبابتش می‌چربد. بوعلی که معاصر اوست طبابتش را می‌ستاید، برخلاف فلسفه و حکمت که از این جهت او را به چیزی نمی‌گیرد[۱]. به‌طور کلی بوعلی احدی از معاصرین را در فلسفه در نظر ندارد. در ترجمهٔ تتمهٔ

۱. عیون‌الانباء، ج ۲/ص ۲۳۵.

صوان الحکمه[۱] می‌نویسد بوعلی دربارهٔ کتابهای فلسفی ابوالفرج گفته: «سزاوار این است تصانیف او را بر فروشنده رد کنند و ثمنش نیز بر وی بگذارند». و هم او می‌نویسد: «وقتی که کار میان بوعلی و ابوریحان به خشونت کشید و ابوریحان سخنان تندی در نامهٔ خود به کار برد و خبر به ابوالفرج رسید، گفت: هر کس با دیگران چنان کند، با او نیز چنین کنند».

ابن‌القفطی پس از اشاره به سخن بوعلی دربارهٔ ابوالفرج، می‌گوید: «اما من و هر منصفی نمی‌گوییم جز این که ابوالفرج علوم گذشته را احیا کرد و مخفیات آنها را آشکار نمود».

ابوالفرج، مسیحی و شاگرد ابوالخیر بوده است. گروهی از محضر درسش استفاده کرده‌اند. ابن‌القفطی می‌گوید تا بعد از سال ۴۲۰ زنده بوده و گفته شده که در سال ۴۳۵ درگذشته است.

۵. ابوالفرج بن هندو. در طب و حکمت شاگرد ابوالخیر بوده و از بزرگترین و فاضلترین شاگردان او به‌شمار رفته است. ضمناً مردی ادیب و شاعر و سخنور بوده است.

۶. ابوعلی حسن بن الحسن(یا الحسین) بن‌الهیثم بصری. هم فیلسوف است و هم طبیب و هم فیزیک‌دان و ریاضی‌دان. در فیزیک و ریاضیات شهرت جهانی دارد و از عوامل مؤثر در پیشرفت ریاضیات جهانی به‌شمار می‌رود. در سال ۳۵۴ متولد شده و در حدود سال ۴۳۰ درگذشته است[۲]. در تتمهٔ صوان‌الحکمه می‌نویسد که طرحی برای استفاده از آب نیل هنگام کاهش آب تهیه کرد و با خود به قاهره برد ولی مورد توجه الحاکم‌بالله واقع نشد، بلکه مغضوب وی گشت و از آنجا به دمشق فرار کرد. و هم می‌نویسد فوق‌العاده متعبد و متشرع بود و به شریعت احترام می‌گذاشت. حالت توجه او را در حین مرگ نیز یادآور می‌شود. گویند قسمتی از ایام او در مغرب گذشته است[۳]. مرحوم سیدحسن تقی‌زاده در تاریخ علوم در اسلام می‌گوید:

«وی مؤلفات زیادی دارد. گویی همهٔ عمر به تألیف اشتغال داشته است.

---

۱. ص ۲۴.

۲. تاریخ علوم در تمدن اسلامی، ص۲۹۳.

۳. همان.

ابـــن‌الهـــیثم بـه قـول سـارتون بـزرگترین عـالم مسـلمین در حکـمت طبیعی(فیزیک) و یکی از بزرگترین ارباب این فن در کل تاریخ بوده است. کتاب معروف او در علم مناظر تأثیر عظیمی در ترقی علم در مشـرق و مغرب نموده و روجر بیکن فیلسوف بزرگ و کپلر مؤسس قوانین جـدید علم نجوم هر دو از تأثیر کتاب او بهره‌مند شده‌اند... ابن‌الهیثم تـحقیقات دقیق و بسیار عالی در باب نور و قوانین آن کرده و ظاهراً اول کسی است که اتاق تاریک (امتحانات نوری) را استعمال کرده است... این دانشمند معادلات چهار درجه‌ای را حل کرده و سعی کرده عمق کرهٔ هوا را تعیین کند...»[1].

همزمان با این طبقه، ریاضیون درجهٔ اول ظهور کرده‌انـد از قـبیل ابـوالوفـاء بوزجانی نیشابوری، عبدالرحمن صوفی رازی، ابـوسهل کـوهستانی طـبرستانی و غیرهم که در فصل جداگانه‌ای باید بحث شود.

طبقهٔ هفتم

این طبقه دو گروهند: گروه شاگردان ابن‌سینا و گروهی که نزد او شـاگـردی نکرده‌اند. اما گروه اول:

۱. ابو عبدالله فقیه معصومی. شیخ درباره‌اش گـفته است: او بـرای مـن مـانند ارسطوست برای افلاطون. شیخ رسالهٔ عشق را به خواهش او و به نام او نوشته است و هم اوست که واسطهٔ پرسش و پاسخهای ابوریحان و بوعلی بـود و بـعد از آنکـه ابوریحان کلمات تندی نسبت به شیخ به کار برد و شیخ حاضر نشد دیگر چـیزی بنویسد و فقیه معصومی را مأمور این کار کرد، او ابوریحان را مورد ملامت قرار داد و به او نوشت: «اگر در مخاطبه با «حکیم» کلماتی جز این کلمات انتخاب کرده بودی، از نظر عقل و علم شایسته‌تر بود»[2]. بیهقی مدعی است که وی کتابی دربارهٔ مفارقات

۱. کتاب **تاریخ علوم در اسلام** مرحوم تقی‌زاده متأسفانه ناتمام است و ظاهراً مستقلاً چاپ نشده است؛ در نشریهٔ «مقالات و بررسیها» از شمارهٔ دوم تا هشتم چاپ شده است. قسمتهای فوق از دفتر هفتم و هشتم آن نشریه، صفحهٔ ۱۶۴ نقل شد.

۲. ترجمهٔ **تتمهٔ صوان‌الحکمه**، ص ۶۰.

و اعداد عقول و افلاک و ترتیب مبدعات نوشته که معشوق حکما بوده ولی از دست رفته است. تاریخ وفاتش دقیقاً معلوم نیست، احتمالاً در حدود ۴۵۰ بوده است[۱].

۲. **ابوالحسن بهمنیاربن مرزبان آذربایجانی.** مجوس بود و مسلمان شد. معروفترین شاگردان بوعلی است. شهرت بهمنیار یکی به‌واسطهٔ سؤالات فراوانی است که از بوعلی کرده و بوعلی جواب داده است(بیشتر کتاب **مباحثات** شیخ پاسخ به سؤالات بهمنیار است)، دیگر به‌واسطهٔ کتاب معروف **التحصیل** است که مکرر در کتب فلسفه از آن یاد می‌شود. صدرالمتألهین در **اسفار** چندین بار مطالبی از آن کتاب و دو نوبت از کتابی از او به نام **البهجة و السعادة** نقل کرده است. کتاب **التحصیل** اخیراً جزء نشریات دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی با تصحیح و تعلیق اینجانب چاپ شد. بهمنیار در سال ۴۵۸ درگذشته است.

۳. **ابوعبید عبدالواحد جوزجانی.** شاگرد و مرید و ملازم بیست ساله یا بیست‌وپنج سالهٔ بوعلی. همان کسی است که گزارش زندگی بوعلی را تکمیل کرد.

بوعلی به حفظ و نگهداری آثار خود همت نمی‌گماشت؛ در پیشامدهای مختلف رساله‌های مختصر یا طولانی می‌نوشت و به کسی می‌داد بدون آنکه نسخه‌ای از آن نگهداری کند. شاید محفوظ ماندن قسمتی از آثار شیخ مرهون همت ابوعبید است. بخش ریاضی کتاب **نجات** و کتاب **دانشنامهٔ علایی** وسیلهٔ او تکمیل گردیده است[۲]. از زندگی ابوعبید بیش از این اطلاعی نداریم.

۴. **ابومنصور حسین بن طاهر بن زیلهٔ اصفهانی.** بنا بر نقل **تتمهٔ صوان‌الحکمه**، شفای شیخ را مختصر کرد و رسالهٔ «حی بن یقظان» او را شرح کرد و کتابی در موسیقی تألیف نمود و در فن موسیقی بی‌نظیر بود و بعد از بیست و دو سال که از وفات استادش می‌گذشت(یعنی در سال ۴۵۰) درگذشت. ابن‌زیله از کسانی است که احیاناً مانند بهمنیار از شیخ سؤالاتی کرده و شیخ جواب داده است. گویند: «کتاب **مباحثات** در اصل سؤالاتی بوده از بهمنیار و کمی از ابن‌زیله و کمتری از دیگران»[۳].

بوعلی شاگردان دیگر نیز داشته است که ما از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

اما افراد دیگر این طبقه که شاگرد شیخ نبوده‌اند:

۱. مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی بر **تعلیقات** ابن‌سینا، ص۸.

۲. جزوهٔ تکلیفی آقای سیدحسن احمدی علون‌آبادی در سال اول دورهٔ دکترای دانشکدهٔ الهیات.

۳. عبدالرحمن بدوی، **ارسطو عندالعرب**.

۱. علی بن رضوان مصری. هم طبیب بوده و هم حکیم. از کسانی است که بر نظریهٔ محمد بن زکریای رازی رد نوشته است. مردی کریم اما بدقیافه و کریه‌المنظر بوده است. مطابق آنچه در نامهٔ دانشوران آمده کتابی در اثبات نبوت خاتم‌الانبیاء از روی تورات و انجیل و قواعد فلسفی نوشته و در سال ۴۵۳ درگذشته است. از اساتید و شاگردان او اطلاعی نداریم.

۲. ابوالحسن مختار بن حسن بن عبدان بن سعدان بن بطلان بغدادی نصرانی، معروف به ابن‌بطلان. شاگرد ابوالفرج‌بن‌الطیب نصرانی سابق‌الذکر است. مانند استادش هم طبیب است و هم فیلسوف، ولی بیشتر طبیب است تا فیلسوف. با علی بن رضوان سابق‌الذکر تعارض و تنافس داشته و او را به قباحت منظر سرزنش می‌کرده و «تمساح‌الجن» می‌خوانده است[1]. یک نوبت هم به مصر رفته و با وی ملاقات کرده و عاقبةالامر با ناراحتی از او جدا شده است. به حلب و قسطنطنیه نیز مسافرت کرده و تا آخر عمر مجرد می‌زیسته است. وفاتش در سال ۴۴۴ واقع شده است.

۳. ابوالحسن انباری. فعلاً از احوال او اطلاع زیادی نداریم. همین‌قدر می‌دانیم که مطابق آنچه در تتمهٔ صوان‌الحکمه[2] آمده است، هم فیلسوف بوده و هم ریاضی‌دان ولی ریاضیات غلبه داشته است و خیام ریاضیات را از محضر او استفاده می‌کرده است.

طبقهٔ هشتم

این طبقه طبقهٔ شاگردان شاگردان بوعلی است، اعم از آنکه واقعاً شاگرد شاگردان بوعلی بوده‌اند و یا با آنها همزمان بوده‌اند:

۱. ابوالعباس فضل بن محمد لوکری مروی. هم فیلسوف است و هم ادیب. احیاناً از او به «ادیب ابوالعباس لوکری» تعبیر می‌شود. شاگرد بهمنیار بوده است. کتاب معروفی دارد به نام بیان‌الحق بضمان الصدق که هنوز چاپ نشده ولی نسخه‌هایش

۱. **عیون‌الانباء**، ج ۲/ص ۲۴۰.

۲. ترجمهٔ **تتمهٔ صوان‌الحکمه**، ص ۸۰.

موجود است و مورد اعتنای فلاسفهٔ بعد از خودش است. در الهیات اسفار از او نام برده است. او به داشتن حوزه و تربیت شاگردان معروف است. بیهقی در تتمهٔ صوان‌الحکمه می‌گوید: «فلسفه به‌وسیلهٔ لوکری در خراسان انتشار یافت».

محمود محمد خضیری استاد جامع الازهر در مقاله‌ای که به مناسبت هزارهٔ ابن‌سینا در بغداد در کتابی به نام الکتاب الذهبی للمهرجان الالفی لذکری ابن‌سینا چاپ شده(ص ۵۵) می‌گوید: «ابوالعباس عمر طویل یافت و من تاریخ وفات او را به‌دست نیاوردم اما گمان می‌کنم در اواخر قرن پنجم هجری واقع شده باشد».

عبدالرحمن بدوی در مقدمهٔ تعلیقات ابن‌سینا(ص۸) از برکلمن نقل می‌کند که وفات لوکری در سال ۵۱۷(اوایل قرن ششم) بوده است و خود بدوی می‌گوید: «من نمی‌دانم برکلمن از چه مأخذی نقل کرده است».

۲. ابوالحسن سعید بن هبةالله بن حسین. ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید: در طب ممتاز بود و در علوم حکمیه بافضل. وی شاگرد ابوالفضل کتیفات و عبدان کاتب بوده[1] و آنها شاگرد ابوالفرج بن‌الطیب سابق‌الذکر[2]. این شخص همان کسی است که اجازه نمی‌داده است از محضرش یهودی یا نصرانی استفاده کند و ابوالبرکات بغدادی صاحب کتاب معروف المعتبر که در ابتدا یهودی بود، با نیرنگ در کِریاس در می‌نشست و استفاده می‌کرد و تا یک سال به همین وضع ادامه داد. بعد از یک سال که استاد از وجود چنین شاگردی آگاه شد، بر او رحمت آورد و اجازه داد رسماً شرکت نماید.

ابن ابی‌اصیبعه می‌نویسد: ابوالبرکات کتاب التلخیص النظامی تألیف خود سعیدبن هبةالله را نزد او خواند.

من نمی‌دانم آن کتاب در طب بوده یا فلسفه. سعید بن هبةالله در ۴۹۵ درگذشته است.

۳. حجةالحق، ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیامی نیشابوری، معروف به خیام. فیلسوف و ریاضی‌دان و احتمالاً شاعر بوده است و شهرت جهانی دارد اما متأسفانه شهرت خیام به اشعار منسوب به اوست نه به فلسفه و ریاضیات، مخصوصاً

---

۱. عیون الانباء، ج ۲/ص ۲۵۹.
۲. همان، ج ۲/ص ۲۳۶.

ریاضیات که ارزش فراموش‌ناشدنی در این فنون داشته است. اشعار منسوب به خیام که اکثریت قریب به اتفاق آنها از خود او نیست، به او چهره‌ای داده کاملاً مغایر با چهرهٔ واقعی او، یعنی چهرهٔ یک انسان شکاک پوچیگرای دم‌غنیمت‌شمار غیرمسؤول. شاعری انگلیسی به نام فیتز جرالد که رباعیات او را ـ و بنا بر گفتهٔ آقای تقی زاده گاهی با تحریف و تغییر معنی ـ به زبانی فصیح به شعر ترجمه کرده، بیش از هر کس دیگر موجب این شهرت کاذب شده است.

از خیام برخی رسالات فلسفی باقی مانده که طرز تفکر او را روشن می‌سازد؛ یکی رساله‌ای است به نام کون و تکلیف که در پاسخ سؤال ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، قاضی نواحی فارس است. وی از خیام دربارهٔ حکمت خلقت و غرض آفرینش و هم دربارهٔ فلسفهٔ عبادات سؤال کرده است و ضمناً ابیاتی در مدح خیام سروده است که این چند بیت از آنها باقی مانده است:

ان کنت ترعین یا ریح الصباذممی فاقری السلام علی العلامة الخیم
بوسی لدیه تراب الارض خاضعة خضوع من یجتدی جدوی من الحکم
فهو الحکیم الذی تسق سحائبه ماء الحیوة رفات الاعظم الرمم
عن حکمةالکون و التکلیف یأت بما تغنی براهینه عن ان یقال لم

خیام، حکیمانه مطابق مبانی استادش بوعلی (یا استاد استادش) پاسخ گفته است. هر کس بر مبانی بوعلی در این مسائل وارد باشد می‌داند که خیام تا چه اندازه وارد بوده است. خیام در آن رساله از بوعلی به‌عنوان «معلم» یاد می‌کند و در مسائل مورد سؤال که ضمناً سرّ «تضاد در عالم» و مسألهٔ شرور هم مطرح شده، مانند فیلسوفی جزمی اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: من و آموزگارم بوعلی دراین‌باره تحقیق کرده و کاملاً اقناع شده‌ایم؛ ممکن است دیگران آن را حمل بر ضعف نفس ما نمایند، اما از نظر خود ما کاملاً قانع‌کننده است.

این رساله را با چند رسالهٔ دیگر در اتحاد جماهیر شوروی چاپ و منتشر کرده‌اند و قبلاً هم در مصر در ضمن مجموعه‌ای به نام جامع البدایع چاپ شده بوده است. ناشر روسی مدعی است که ناشران مصری اشتباه کرده، پنداشته‌اند رسالهٔ تضاد رسالهٔ مستقلی است، در صورتی که متمم رسالهٔ کون و تکلیف و جزئی از آن است.

اتفاقاً آنچه خیام در این رساله قاطعانه اظهار کرده است همانهاست که در

اشعار منسوب به او دربارهٔ آنها اظهار تحیر شده است، و به همین جهت است که برخی از محققان اروپایی و ایرانی انتساب این اشعار را به خیام نفی می‌کنند و برخی بر اساس یک سلسله قرائن تاریخی معتقدند که دو نفر به این نام بوده‌اند: یکی شاعر و دیگری حکیم و فیلسوف؛ شاعر به نام خیام بوده است و حکیم و ریاضی‌دان به نام خیامی، و به عقیدهٔ بعضی[۱] شاعر علی خیام بوده است و حکیم و ریاضی‌دان عمر خیامی.

این که بعضی مدعی شده‌اند که «خیامی» تلفظ عربی خیام است[۲] مردود است، زیرا او خود در مقدمهٔ رسالهٔ فارسی که در «وجود» نوشته است می‌گوید: «چنین گوید ابوالفتح عمر ابراهیم الخیامی»[۳].

شاید این اندازه را بتوان مسلّم دانست که وی مانند اکثر این‌گونه دانشمندان در عین کمال ایمان و اعتقاد به مبانی دینی ـ که از همهٔ کتب او ظاهر و لائح است، حتی نوروزنامهٔ منسوب به او ـ با متعبدان قشری سر به سر می‌گذاشته و همین برای او زحمت و دردسر فراهم می‌کرده است.

بیهقی می‌نویسد:

«او تالی بوعلی بود اما در خلق ضیقی داشت و در تعلیم و تصنیف ضنتی... روزی به حضرت شهاب‌الاسلام، الوزیر عبدالرزاق بن الفقیه در آمد و امام‌القراء ابوالحسین الغزالی حاضر بود. در اختلاف قراء دربارهٔ آیتی بحث رفت. چون امام(خیام) حاضر شد، شهاب‌الاسلام گفت: علی الخبیر سقطنا... او وجوه اختلاف قراء بیان کرد و هر وجهی(را) علتی بگفت. پس امام ابوالفخر گفت: کثر الله مثلک فی العلماء.»[۴]

تاریخ تولدش معلوم نیست. تاریخ وفاتش را ۵۱۷ و ۵۲۶ گفته‌اند. قدر مسلّم این است که عمر طویل کرده (در حدود نود سال)[۵] اما این که محضر درس بوعلی را درک کرده باشد، بسیار بعید است. اگر او بوعلی را «معلم» خود می‌خوانـد از آن

۱. رجوع شود به بحث محققانهٔ آقای محیط طباطبایی در مجلهٔ «گوهر»، سال اول، شمارهٔ ۶.
۲. علی اصغر حلبی، **فلاسفهٔ ایرانی**، ص۴۰۸.
۳. **مجموعهٔ رسائل خیام**، چاپ شوروی.
۴. ترجمهٔ **تتمهٔ صوان الحکمه**، ص۷۱ و ۷۲.
۵. «مقالات و بررسیها»، دفتر پنجم و ششم، ص۲۴۲.

جهت است که شاگرد مکتب بوعلی است نه شاگرد شخص او، و علی‌الظاهر نزد شاگردان بوعلی تحصیل کرده است.

۴. ابوحامد محمد بن‌محمدبن‌احمد غزالی طوسی، اگر چه او را در ردیف فلاسفه ـ به معنی مصطلح ـ شمردن صحیح نیست. او خود را فیلسوف نمی‌شمارد بلکه مخالف فلسفه و فلاسفه (مخصوصاً ابن‌سینا) است و فلسفه را نزد استاد نخوانده بلکه سه سال به مطالعهٔ فلسفه پرداخته، سپس کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشته و بعد تهافت الفلاسفه را که از کتب مهم دورهٔ اسلامی است.

ضد فلسفه در جهان اسلام زیاد بوده‌اند، اما هیچ‌کس به قدرت غزالی نبوده است. اگر به فاصلهٔ کمی افرادی نظیر سهروردی و خواجه نصیرالدین ظهور نکرده بودند، غزالی بساط فلسفه را برچیده بود[1].

در عین حال نظر به اینکه نظریات منفی غزالی ـ و به ندرت نظریات مثبت او ـ نقشی در تحول فلسفه داشته است، ما او را در ردیف فلاسفه آوردیم.

معروفترین کتاب غزالی احیاء علوم الدین است. کمتر کتابی در میان مسلمین به اندازهٔ این کتاب اثر گذاشته است.

غزالی سرگذشت معروف و جالبی دارد. او در سال ۴۵۰ متولد و در ۵۰۵ درگذشته است.

در این طبقه، از محمد شهرستانی و ابوحاتم مظفر اسفرازی و میمون بن نجیب واسطی باید نام برد، ولی اولی بیشتر متکلم است تا فیلسوف و دو نفر دیگر بیشتر ریاضی‌دان‌اند تا فیلسوف.

طبقهٔ نهم

۱. شرف‌الدین محمد ایلاقی. شاگرد ابوالعباس لوکری و عمرخیام بوده است. هم فیلسوف بوده و هم پزشک. گویند در جنگ قطوان در سال ۵۳۶ کشته شد[2]. بعضی

۱. برای اطلاع از تاریخ و اندیشهٔ غزالی رجوع شود به کتاب **غزالی‌نامه** آقای جلال همایی و کتاب **فرار از مدرسه** آقای دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، استادان دانشگاه تهران.

۲. جزوهٔ آقای احمدی، نقل از متن عربی **صوان‌الحکمه**. ترجمهٔ فارسی این متن که نزد من است فاقد این قسمت است، ولی این ترجمه به‌طور کلی بسیاری از قسمتها را حذف کرده؛ در حقیقت تلخیص است نه ترجمهٔ کامل.

او را شاگرد بهمنیار دانسته‌اند ولی با توجه به تاریخ فوت آندو، نادرستی این نظریه روشن است.

وی استاد قاضی‌زین‌الدین عمر بن سهلان ساوجی صاحب کتاب البصائر النصیریة است. ایلاقی در سال ۵۳۶ درگذشته است.

۲. ابوالبرکات، هبة‌الله بن علی (یا یعلی) ملکای بغدادی. یهودی بود و مسلمان شد. در علت اسلامش اختلاف است. ما قبلاً شاگردی او را نزد سعید بن هبة‌الله ذکر کردیم. کتاب معروف او کتاب المعتبر است و واقعاً از کتب معتبر فلسفه است. ابوالبرکات فیلسوفی صاحب نظر است. فلاسفه‌ای مانند صدرالمتألهین به کتاب او نظر دارند. وی مخالف ابن‌سینا بوده است. سلسلهٔ اساتیدش مستقیماً به فارابی می‌رسد، زیرا وی شاگرد سعید بن هبة‌الله و او شاگرد ابوالفضل کتیفات و عبدان کاتب و آنها شاگردان ابوالفرج بن الطیب و او شاگرد ابوالخیر حسن بن سوار و او شاگرد یحیی بن عدی منطقی و او شاگرد ابونصر فارابی بوده است. غالباً آحاد سلسلهٔ اساتیدش غیرمسلمان‌اند. گویند هنگامی که به حکیم عمر خیام گفته شد که ابوالبرکات بغدادی ابن‌سینا را رد می‌کند، گفت: «او سخنان ابن‌سینا را نمی‌فهمد تا چه رسد به اینکه رد کند[1]».

او استاد پدر عبداللطیف بغدادی (شایعه‌ساز معروف سوختن کتابخانهٔ اسکندریه وسیلهٔ مسلمین) و ابن‌الفضلان و ابن‌الدهان منجم و مهذب‌الدین نقاش بوده است و در آخر عمر کور شده بود و به این شاگردان املا می‌کرد[2].

۳. محمد بن ابی طاهر طبسی مروزی. شاگرد لوکری بوده. مادرش اهل خوارزم و پدرش از حکمرانان بخشهای مرو محسوب می‌شده است. در سال ۵۳۹ پس از بیماری فلج در سرخس درگذشته است[3].

۴. افضل‌الدین غیلانی عمر بن غیلان. از شاگردان لوکری است. تاریخ صحیحی از او در دست نیست. این قدر معلوم است که شاگرد لوکری و استاد صدرالدین سرخسی است. بنا بر نقل محمود محمد خضیری، امام فخرالدین رازی متوفای ۶۰۶

---

۱. **تاریخ علوم عقلی در اسلام**، نقل از متن عربی **تتمهٔ صوان‌الحکمه**، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲. **عیون الانباء**، ج ۲/ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۳. جزوهٔ آقای احمدی، نقل از متن عربی **تتمهٔ صوان‌الحکمه**.

در المحصل از او یاد کرده و بر او رحمت فرستاده است[۱]. می‌گویند افکارش مخالف ابن‌سینا بوده است. رساله‌ای در حدوث عالم نوشته و در سال ۵۲۳ در نظامیهٔ مرو به تحصیل اشتغال داشته است.

۵. ابوبکر محمد بن یحیی بن الصائغ اندلسی، معروف به «ابن‌باجه». از اعاظم فلاسفه به‌شمار رفته است. کتابهای زیاد تألیف کرده است. اخیراً رسالهٔ «نفس» او به کوشش دکتر محمدصفیر حسن معصومی استاد دانشگاه داکا (پاکستان شرقی) چاپ شده است. در سال ۵۳۳ درگذشته است. وی استاد ابن‌رشد، فیلسوف معروف اندلسی بوده است[۲].

۶. ابوالحکم مغربی اندلسی. هم شاعر است و هم حکیم و هم طبیب، ولی روح شعر بیشتر بر او حاکم بود. به هزل بیشتر توجه داشته تا به جد. اصلاً عرب باهلی است و از مغرب به بلاد مشرق آمد و در حدود مصر و شام بزیست و در سال ۵۴۹ درگذشت. وی استاد ابن‌الصلاح است که استاد استاد شهاب‌الدین سهروردی است.

طبقهٔ دهم

۱. صدرالدین ابوعلی محمد بن علی بن الحارثان السرخسی. وی شاگرد افضل‌الدین غیلانی و استاد فریدالدین داماد و استاد استاد خواجه نصیرالدین طوسی بوده است. اطلاع صحیحی از او در دست نیست. در ترجمهٔ تتمهٔ صوان‌الحکمه مختصر از او یاد شده است. محمود محمد خضیری از صاحب خریدةالقصر نقل می‌کند که وی کتب زیادی در فلسفه و مساحت و حساب تألیف کرده و مدتی در بغداد مقیم بوده و با ابومنصور جوالیقی (متوفّیٰ در ۵۳۹) ملاقات داشته و به سرخس بازگشته و در سال ۵۴۵ (شاید در جوانی) فوت کرده است[۳].

۲. ابوبکر محمد بن عبدالملک بن طفیل اندلسی. از حکمای معروف اندلس است. احتمالاً شاگرد ابن‌الصائغ بوده است. شهرت بیشتر او و شاید به‌واسطهٔ کتاب معروف حی بن یقظان است که از رسالهٔ حی بن یقظان ابن‌سینا تقلید شده ولی از آن جامعتر و

---

۱. الکتاب الذهبی للمهرجان الالفی لذکری ابن‌سینا، ص ۵۶.
۲. عیون‌الانباء، ج ۳/ص ۱۰۲.
۳. الکتاب الذهبی للمهرجان الالفی لذکری ابن‌سینا، ص ۵۷.

کاملتر است. این کتاب در ایران وسیلهٔ مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر ترجمه شد و بنگاه ترجمه و نشر کتاب چاپ و منتشر کرد. وی عمر طویل کرده و در سال ۵۸۱ درگذشته است.

۳. قاضی‌ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد اندلسی. هم فیلسوف است و هم پزشک و هم فقیه؛ در همهٔ این رشته‌ها کتب متعدد دارد. کتاب معروف او شرحی است که بر **مابعدالطبیعهٔ** ارسطو نوشته و چاپ شده است. کتاب فقهی معروفش **بدایةالمجتهد** است که چاپ شده. مجموعهٔ رسائل فلسفی وی را در بمبئی چاپ کرده‌اند. اروپاییان برای او در فلسفه مقامی در حد ابن‌سینا قائلند، ولی آراء او در میان فلاسفهٔ اسلامی ارزش ندارد.

یکی از کتب معروف او **تهافت‌التهافت** است که **تهافت‌الفلاسفهٔ** غزالی را رد کرده است. کتاب بی‌ارزشی است. وی فوق‌العاده نسبت به ارسطو متعصب است و به همین جهت با ابن‌سینا که چنین تعبدی در برابر ارسطو ندارد و آراء شخص خود را دخالت داده است مخالف است. ارنست رنان، فیلسوف معروف فرانسوی که معارضاتش با مرحوم سیدجمال‌الدین اسدآبادی معروف است، کارهای زیادی در زمینهٔ شناخت ابن‌رشد انجام داده است. وی در سال ۵۹۵ درگذشته است.

۴. مجدالدین جیلی. دربارهٔ این مرد اطلاع زیادی نداریم. همین‌قدر می‌دانیم در مراغه تدریس می‌کرده و امام فخر رازی نزد او تحصیل کرده است[۱] و همچنین شهاب‌الدین سهروردی نیز در آغاز تحصیلش از محضر او در مراغه استفاده کرده است[۲]. ظاهراً هم حکیم بوده و هم متکلم و هم فقیه و اصولی. یاقوت در **معجم‌الادباء** ضمن شرح سهروردی، او را با عناوین فقیه، اصولی، متکلم می‌ستاید[۳].

۵. قاضی زین‌الدین عمر بن سهلان ساوجی، معروف به ابن‌سهلان. در ساوه به دنیا آمده و در نیشابور می‌زیسته و از کسب دست خود از راه استنساخ کتب زندگی می‌کرده است. به تعبیر ترجمهٔ **صوان‌الحکمه**: «شریعت و حکمت را در عقدی واحد نظام داد». وی شاگرد شرف‌الدین ایلاقی سابق‌الذکر است[۴] و گویند شرحی بر

---

۱. **عیون‌الانباء**، ج۳/ص۳۴.
۲ و ۳. **معجم‌الادباء**، ج۷/ص۲۶۹.
۴. جزوهٔ آقای احمدی، نقل از متن عربی **تتمهٔ صوان‌الحکمه**، ص۱۲۷.

رسالةالطیر بوعلی به فارسی نوشته است[۱]. کتاب معروف او البصائر النصیریة است که قسمت منطق آن در مصر چاپ شده و از بهترین کتب منطق است. مطابق آنچه در تتمهٔصوان‌الحکمه آمده است، همهٔ کتابهای او جز کتاب البصائر النصیریة در یک حریق از بین رفت. ابن‌سهلان از کسانی است که نام زنده‌ای در فلسفه دارد. احیاناً برخی آرائش نقل می‌شود[۲]. تاریخ وفاتش را نمی‌دانیم.

۶. **ابوالفتوح، نجم‌الدین احمد بن محمد السری، معروف به ابن‌الصلاح.** بعضی گفته‌اند همدانی‌الاصل است و بعضی گفته‌اند عراقی و اهل سمیساط(نزدیک فرات در حدود حلوان) بوده است. به بغداد مهاجرت کرده و نزد ابوالحکم مغربی سابق‌الذکر تحصیل کرده و در سال ۵۴۸ (یعنی یک سال پیش از استاد خود) درگذشته است[۳]. تاریخ ولادت او را نمی‌دانیم. شاید هم بتوان او را از طبقهٔ نهم به‌شمار آورد. ابوالحکم مغربی که سابقهٔ استادی او را داشت، به افضلیت او بر خود اعتراف داشت. گویند شفای بوعلی و الفوزالاصغر ابن‌مسکویه را شرح کرده است[۴].

۷. **محمد بن عبدالسلام انصاری ماردی(ماردینی).** در زمان خویش در علوم حکمی یگانه و علامهٔ وقت به‌شمار می‌آمده است[۵]. زادگاهش منطقهٔ قدس و فلسطین است و پدرانش نیز در آنجا می‌زیسته‌اند. ظاهراً جد اعلایش از انصار مدینه بوده است. استاد فلسفهٔ او ابن‌الصلاح سابق‌الذکر است و قصیدهٔ عینیهٔ معروف بوعلی را شرح کرده است[۶] و بنا بر گفتهٔ ابن‌القفطی، شهاب‌الدین سهروردی مقداری فلسفه نزد او آموخته است[۷]. فخرالدین ماردینی مردی فوق‌العاده متشرع و متعبد بوده است. در سال ۵۹۴ با آرامش و اطمینان روحانی و مذهبی خاصی در سن ۸۲ سالگی جان به جان‌آفرین تسلیم کرد[۸].

---

۱. **تاریخ علوم عقلی در اسلام**، ص۲۲۹.
۲. **اسفار**، مباحث جواهر و اعراض.
۳. **نامهٔ دانشوران**، ج۱/ص۲۵۱ـ۲۶۰.
۴. **ریحانةالادب**، ج۸/ص۶۸.
۵. **عیون‌الانباء**، ج۲/ص۳۲۸.
۶. همان، ج۲/ص۳۲۷.
۷. **تاریخ‌الحکماء** ابن‌القفطی، ص۲۹۰.
۸. **عیون‌الانباء**، ج۲/ص۳۲۸.

طبقهٔ یازدهم

۱. فخرالدین محمد بن عمرو بن‌الحسین الرازی، معروف به امام فـخررازی. هـم فقیه بود و هم متکلم و هم مفسر و هم فیلسوف و هم پزشک و هم خطیب. ذهنی فوق‌العاده جوّال داشت و در تبحر در علوم مختلف کم‌نظیر است. در عین این که در افکار فلاسفه وارد است و تألیفاتی گرانبها در فلسفه دارد، طرز تفکرش تفکر کلامی است نه فلسفی و سخت بر فلاسفه می‌تازد و در مسلّمات فلسفه تشکیک می‌نماید. در تنظیم و تبویب و تقریر مسائل، حسن سلیقه دارد. صدرالمتألهین از این نظر از او بسیار استفاده کرده است. مهمترین کتاب فلسفی او المباحث‌المشرقیه است. شهرت بیشترش به‌واسطهٔ تفسیر مفاتیح‌الغیب است بر قرآن مجید که جای شـایسته‌ای در میان تفاسیر برای خود باز کرده است. برای وی در فلسفه استادی جز مجدالدیـن جیلی سابق‌الذکر سراغ نداریم و شاید بیشتر با مطالعه، بر مسائل فلسفی دست یافته است، ولی شاگردان زیادی داشته است که بعضی از آنها مـبرز بـوده‌انـد از قـبیل شمس‌الدین خسروشاهی، قطب‌الدین مصری، زین‌الدین کشی، شمس‌الدین خویی، شهاب‌الدین نیشابوری.

فخر رازی در سال ۵۳۴ متولد شده و در سال ۶۰۶ درگذشته است[1].

۲. شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن میرک سـهروردی زنـجانی، مـعروف بـه شیخ اشراق. بدون شک از اعجوبه‌های روزگار است. ذهنی فوق‌العاده وقّاد و جوّال و نوجو و مبتکر داشته است. تمایل اشراقی در فلسفه، پیش از او حتی در فارابی و بوعلی وجود داشته است، اما کسی که مکتبی به نام «مکتب اشراق» تأسیس کرد و در بسیاری از مسائل، راه آن مکتب را از راه مکتب مشاء جدا کرد این مرد بزرگ بود. تقریباً همهٔ مسائلی که اکنون به‌عنوان نظریات اشراقـیون در مـقابل مشـائین شناخته می‌شود و برخـی مـی‌پندارنـد آنـها مسـائل مـابه‌الاخـتلاف افـلاطون و ارسطوست، نتیجهٔ فکر شخص سهروردی است کـه در مـقابل افکـار مشـائین و بالخصوص مشائیان اسلامی آورده است. وی نزد مجدالدین جیلی(در مـراغـه) و ظهیرالدین قاری(ظاهراً در اصفهان) و فخرالدین ماردینی(در عراق) تحصیل کرده و

۱. همان، ج۳/ص۳۴ـ۴۵ و **تاریخ‌الحکماء** ابن‌القفطی، ص۲۹۱ـ۲۹۳.

مدتی ملازم ماردینی بوده است. ماردینی می‌گفته در هوش و ذکاء و حدّت ذهن مانندش را ندیده‌ام و از این رو بر جانش می‌ترسم[۱]. گویند البصائر النصیریهٔ ابن‌سهلان را نزد ظهیرالدین قاری خوانده است.

سهروردی در سایر علوم و از آن جمله فقه نیز سرآمد بوده است. به شام و حلب رفت و در جلسهٔ درس فقه استاد مدرسهٔ حلاویهٔ حلب به نام شیخ افتخارالدین شرکت کرد؛ برتری‌اش روشن گشت و مقرب استاد شد. صیت شهرتش او را مورد علاقهٔ الملک‌الظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی کرد و در حضور او بی‌محابا با فقها و متکلمین مناظره می‌کرد و آنها را مغلوب می‌ساخت. همین کار سبب حسادت دیگران شد و کاری کردند که صلاح‌الدین ایوبی فرزندش را وادار کرد که او را به قتل برساند. در سال ۵۸۶ در سن ۳۶ سالگی[۲] و یا در سال ۵۸۷ در سن ۳۸ سالگی[۳] کشته شد.

گویند وی با فخرالدین رازی همدرس بوده است. سالها پس از مرگش که نسخه‌ای از کتاب تلویحات او را به فخرالدین دادند، آن را بوسید و به یاد ایام هم‌شاگردی اشک از دیده فروریخت[۴].

سهروردی نه تنها در مناظره با فقها و متکلمین بی‌پروا بود و دشمنی می‌انگیخت، در اظهار اسرار حکمت ـ برخلاف توصیهٔ بوعلی در آخر اشارات ـ شاید به علت جوانی، بی‌پروایی می‌کرد و از همین‌رو افراد پخته از اول حدس می‌زدند که جان سالمی نخواهد برد. وقتی که خبر مرگش به دوست و استادش فخرالدین ماردینی رسید، گفت همان شد که من حدس می‌زدم. و نیز از همین رو درباره‌اش گفته می‌شد که شهاب‌الدین علمش بر عقلش فزونی دارد.

۳. افضل‌الدین مرقی کاشانی، معروف به باباافضل. این مرد علیرغم اینکه شخصیت برجسته‌ای دارد، تاریخ روشنی از او در دست نیست. کتابهای بسیاری به فارسی و عربی تألیف کرده است و اخیراً فهرستی از آنها تهیه و چاپ شده است[۵].

---

۱. **معجم‌الادباء**، ج ۷/ص ۲۶۹.
۲. **وفیات‌الاعیان**، ج ۵/ص ۳۱۶.
۳. **عیون‌الانباء**، ج ۳ / ص ۲۷۴.
۴. **سه حکیم مسلمان**، ص ۷۶.
۵. فهرست **مصنفات افضل‌الدین کاشانی**، تألیف آقایان مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی.

بعضی گفته‌اند دایی خواجه نصیرالدین طوسی بوده است ولی تأیید نشده و بسیار مستبعد است.

در کتاب دائرةالمعارف فارسی از انتشارات فرانکلین می‌نویسد: «باباافضل، شهرت افضل‌الدین، محمد بن حسین کاشانی، شاعر و عارف ایرانی، به قولی در حدود ۵۸۲ یا ۵۹۲ در قریهٔ مرق کاشان متولد شده و پس از ۶۵۴ یا ۶۶۴ و به قولی در اوایل قرن هفتم وفات یافت... از اصحاب نزدیک خواجه نصیرالدین طوسی بود». لغتنامهٔ دهخدا و همچنین غزالی‌نامه[1] وفات او را در ۷۰۷ دانسته‌اند. بعضی وفات او را در ۶۶۶ و بعضی در ۶۶۷ دانسته‌اند.

محمود خضیری در مقاله‌ای که در کتاب دعوة التقریب تحت عنوان «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور» نوشته است، از نسخهٔ خطی کتابی به نام مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین که در کتابخانهٔ اسکوریال اسپانیاست نقل کرده که وفات باباافضل در سال ۶۱۰ بوده است[2].

در کتاب فلاسفهٔ ایرانی با استفاده از مقدمهٔ مرحوم نفیسی و مقالهٔ خضیری و خصوصاً با استناد به آنچه خواجه در شرح اشارات در باب قیاس خلف از باباافضل حکایت کرده ـ که با جملهٔ «رحمه‌الله» بر او درود فرستاده است ـ استدلال کرده که چون تألیف شرح اشارات مابین سالهای ۶۲۴ ـ ۶۴۴ بوده[3] و بابا در آن‌وقت درگذشته بوده است و آراء او در آن وقت منتشر بوده است، پس سال وفات بابا از ۶۶۷ هم جلوتر بوده است.

در کتاب سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی نگارش محمد مدرسی زنجانی، از خود خواجه در کتاب سیر و سلوک نقل کرده که:

> «پدر بنده، بندهٔ کمترین را به تحصیل فنون علم و استماع سخن ارباب مذاهب و مقالات ترغیب کردی، تا اتفاق را شخصی از شاگردان افضل‌الدین کاشی (رحمه‌الله تعالی) که او را کمال‌الدین‌محمد حاسب گفتندی و در انواع حکمت خصوصاً فن ریاضی تقدمی حاصل کرده بود و با پدر بندهٔ کمترین سابقهٔ دوستی و معرفتی داشت، بدان دیار افتاد. پدر،

---

۱. **غزالی نامه**، چاپ دوم، ص۱۰۶.
۲. **دعوةالتقریب**، ص۱۸۵.
۳. در **روضات** می‌نویسد که **شرح اشارات** در سال ۶۴۰ پایان یافت.

بنده را به استفادت از او و تردد به خدمت او اشارت کرد، و بنده در پیش او به تعلم فن ریاضی مشغول شدم.»

از این گفتار روشن می‌شود که خواجه نصیرالدین شاگرد باباافضل بوده است و بابا از اصحاب خواجه نبوده است(آنچنانکه در دائرةالمعارف فارسی آمده است) بلکه در طبقهٔ استادان استادان خواجه بوده است. علیهذا این که وفات بابا را در ۶۰۶ یا ۶۱۰ و یا قریب به این سنوات بدانیم(برخلاف آنچه در لغتنامه و غزالی‌نامه آمده است) اقرب احتمالات است و برخلاف ادعای سعید نفیسی در مقدمهٔ رباعیات باباافضل و دکتر ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات ایران تولد بابا در اواخر قرن ششم نبوده بلکه در اواسط آن قرن بوده است.

این رباعی در مدح بابا منسوب به خواجه است:

گر عرض دهد سپهر اعلی — فضل فضلا و فضل افضل
از هر ملکی به جای تسبیح — آواز آید که افضل، افضل

طبقهٔ دوازدهم

۱. فریدالدین داماد نیشابوری. از تاریخ زندگی این مرد نیز اطلاع درستی نداریم. همین قدر می‌دانیم که استاد خواجه نصیرالدین طوسی بوده و خواجه اشارات را نزد او تحصیل کرده است[۱] و خود او شاگرد صدرالدین سرخسی سابق‌الذکر بوده است. سلسلهٔ اساتید خواجه از طریق فریدالدین داماد به بوعلی می‌رسد، به این ترتیب که خواجه شاگرد فریدالدین داماد و او شاگرد صدرالدین سرخسی و او شاگرد افضل‌الدین غیلانی و او شاگرد ابوالعباس لوکری و او شاگرد بهمنیار و او شاگرد بوعلی بوده است. سال وفاتش بر ما معلوم نیست.

۲. شمس‌الدین عبدالحمید بن عیسی خسروشاهی، معروف به شمس‌الدین خسروشاهی. ابن ابی‌اصیبعه از او به‌عنوان امام‌العلماء، سیدالحکماء، قدوةالانام، شرف‌الاسلام یاد می‌کند[۲]. در طب و فلسفه و علوم شرعیه مبرز و از شاگردان مبرز

---

۱. **روضات‌الجنات**، ص ۵۸۲.
۲. **عیون‌الانباء**، ج ۳/ص ۳۸۳.

فخرالدین رازی بوده. کتاب شفا را تلخیص کرده ولی شهرتش در محیط فلسفه به‌واسطهٔ برخی سؤالات فلسفی است که خواجه نصیرالدین طوسی از او ـ که در طبقهٔ اساتید خواجه بوده است ـ کرده و او جواب داده و در کتب فلسفی مطرح است[۱].

۳. **قطب‌الدین ابراهیم بن علی بن محمد سلمی، معروف به قطب‌الدین مصری.** این مرد نیز از شاگردان مبرز فخرالدین رازی بوده است. ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید وی اصلاً از بلاد مغرب بوده و بعد به مصر منتقل شده و مدتی در آنجا اقامت کرده، سپس به بلاد ایران مسافرت کرده، نزد فخرالدین رازی تحصیل کرده است. استاد خویش فخرالدین را در فلسفه بر بوعلی ترجیح می‌داده، همچنانکه ابوسهل مسیحی را در طب بر بوعلی ترجیح می‌داده است. قطب‌الدین مصری در فتنهٔ مغول در نیشابور کشته شد[۲]. او نیز از اساتید خواجه نصیرالدین طوسی بوده است[۳]. علیهذا خواجه شاگرد شاگرد فخر رازی بوده است.

۴. **کمال‌الدین یونس (یا کمال‌الدین بن یونس) موصلی، معروف به ابن‌منعه.** ابن ابی‌اصیبعه که با او قرب زمان داشته، او را نیز قدوةالعلماء و سیدالحکماء می‌خواند[۴]. در مدرسهٔ موصل به تدریس علوم فلسفی اشتغال داشته و شاگردانی تربیت کرده است. مطابق آنچه در ریحانةالادب آمده خواجه نزد این مرد نیز تحصیل کرده است[۵]. در ریحانةالادب، جلد پنجم صفحهٔ ۹ می‌نویسد:

> «از اکابر علمای حکمای عامه می‌باشد که در نحو و صرف و فقه و حدیث و تفسیر و طب و تاریخ و موسیقی و هندسه و حکمت و هیئت ... وحید عصر خود بوده، در اندک‌زمانی شهرت بی‌نهایت یافته و مرجع استفادهٔ افاضل گردید. از بلاد بعیده حاضر حوزهٔ درسی او می‌شده‌اند ... وفات او در سال ۶۳۹ واقع شده است.»

---

۱. **اسفار**، ج۴(چاپ سنگی)، ص۹۵ و تعلیقهٔ صدرالمتألهین بر **شفا**، ص ۱۷۰ . صدرالمتألهین که جوابهای خسروشاهی را کافی نمی‌داند، خود رسالهٔ مستقلی در جواب این سؤالات نوشته و در حاشیهٔ **مبدأ و معاد** و **شرح هدایه** چاپ شده است.

۲. **عیون‌الانباء**، ج ۳/ص۴۵و۴۶ .

۳. **ریحانةالادب**، ج ۲/ص۱۷۷ .

۴. **عیون‌الانباء**، ج ۲/ص۳۳۷ .

۵. **ریحانةالادب**، ج ۲/ص۱۷۷ .

طبقهٔ سیزدهم

۱. **خواجه نصیرالدین محمد بن‌الحسن‌الطوسی**. او را «استادالبشر» لقب داده‌اند و نیازی به معرفی ندارد. ارزش کارهای فلسفی او و نقشی که در تحول فلسفه داشته است نیازمند به یک کتاب است. در ریاضیات از شخصیتهای معدود جهان به‌شمار می‌رود. از کسانی است که در اساس هیئت بطلمیوس تشکیک کرده و زمینه را برای هیئت جدید فراهم کرده است. آقای تقی‌زاده مدعی است که ایرادات خواجه در کتاب تذکرهٔ خویش بر اساس هیئت بطلمیوس، به پیشنهاد کپرنیک لهستانی طرح نوینی را برای هیئت عالم کمک کرده است[۱].

خواجه مانند بوعلی یک زندگی پرماجرا داشته است. در آخر اشارات به شکل دردناکی ناله سرمی‌دهد، و در عین حال اینهمه آثار آفریده و شاگردان بسیار تربیت کرده است. خواجه در سال ۵۹۷ متولد شده و در سال ۶۷۲ درگذشته است.

۲. **اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری**. کتاب معروف او کتاب هدایه است در طبیعیات و الهیات که جای شایسته‌ای باز کرده است. این کتاب را قاضی حسین میبدی و صدرالمتألهین شیرازی شرح کرده‌اند. شرح اخیر موجب شهرت بیشتر کتاب و مؤلف آن شده است. علامهٔ حلّی در کتاب جوهرالنضید، صفحهٔ ۷۸ در باب عکس سالبهٔ جزئیه که مورد اتفاق منطقیین است که عکس ندارد، می‌گوید: «به استثنای قضیهٔ مشروطهٔ خاصه و عرفیهٔ خاصه». بعد می‌گوید: «این مطلب از مطالبی است که اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری بر آن وقوف یافت». گویند شاگرد امام فخر رازی بوده است.

۳. **نجم‌الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی**، معروف به دبیران. از اکابر حکما و منطقیین و ریاضی‌دانان به‌شمار می‌رود. کتاب معروف او در حکمت کتاب **حکمة‌العین** است که شروح بسیار بر آن نوشته شده است. کتاب معروفش در منطق شمسیه است که به نام خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان جوینی نوشته است و قطب‌الدین رازی آن را شرح کرده و مجموع متن و شرح از کتب رایج درسی طلاب است. کاتبی استاد علامهٔ حلی و قطب‌الدین شیرازی و همکار و مصاحب خواجه

---

۱. مقالات و بررسیها (نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران)، دفتر هفتم و هشتم، ص ۱۶۲.

نصیرالدین طوسی در ساختن رصد مراغه بوده و در سال ۶۷۵ درگذشته است.

طبقهٔ چهاردهم

این طبقه را شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی تشکیل می‌دهند:

۱. **حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، معروف به علامهٔ حلّی.** هر چند شهرت علامهٔ حلی به فقاهت است اما او مردی جامع بوده، در منطق و فلسفه نیز مهارت کامل داشته و کتب ارزشمندی تألیف کرده است. ما در تاریخچهٔ فقها از این مرد بزرگ که قطعاً از نوابغ تاریخ اسلامی است یاد کرده‌ایم. علامهٔ حلی عرب است و شاگرد کاتبی و خواجه بوده است. در سال ۶۴۸ متولد و در سال ۷۱۱ درگذشته است.

۲. **کمال‌الدین میثم بن میثم بحرانی، معروف به ابن‌میثم بحرانی.** ادیب و فقیه و فیلسوف بوده است. فلسفه را نزد خواجه نصیرالدین طوسی تحصیل کرده است. بعضی گفته‌اند که خواجه نیز متقابلاً نزد او فقه خوانده است[۱]. ابن‌میثم **نهج‌البلاغه** را شرح کرده است. از نظر فلسفی، شرح او بهترین شروح **نهج‌البلاغه** شمرده شده و اخیراً در پنج جلد چاپ شده است. ابن‌میثم در سال ۶۷۸ یا ۶۷۹ و یا بنا بر تحقیق صاحب الذریعه در سال ۶۹۹ درگذشته است[۲].

۳. **قطب‌الدین محمود بن مسعود بن مصلح شیرازی، معروف به قطب‌الدین شیرازی.** در منطق شاگرد کاتبی قزوینی و در حکمت و طب (کلیات قانون) شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی بوده است. قانون بوعلی و **حکمة‌الاشراق** سهروردی را شرح کرده است و خود کتابی به فارسی در اقسام حکمت نوشته که به نام **درة‌التاج** معروف است و اخیراً چاپ شده است. هر سه کتاب نامبرده با ارزش است. شهرت بیشتر او در جوّ فلسفی به‌واسطهٔ شرح **حکمة‌الاشراق** است. با خواجه نصیرالدین طوسی در کار رصد مراغه همکاری داشته است. در سال ۷۱۰ یا ۷۱۶ درگذشته است[۳].

۴. **حسن بن محمد بن شرفشاه علوی حسینی استرآبادی، معروف به ابن‌شرفشاه.**

---

۱. **روضات‌الجنات**، ص ۵۸۲.

۲. **ریحانة‌الادب**، ج۸/ص ۲۴۳.

۳. همان، ج۴/ص ۴۷۱.

در مراغه محضر خواجه را درک کرده و نزد او تحصیل کرده و ملازم او می‌بوده است. بعد از وفات خواجه به موصل رفته و در مدرسهٔ نوریه به تدریس حکمت پرداخته است. تجرید خواجه را حاشیه و قواعدالعقائد او را شرح کرده است و در سال ۷۱۵ یا ۷۱۷ یا ۷۱۸ درگذشته است[۱].

طبقهٔ پانزدهم

۱. قطب‌الدین محمد بن ابی‌جعفر رازی، معروف به قطب‌الدین رازی. از علمای نامی اسلامی است. حکیم و منطقی و فقیه بوده است. نزد علامهٔ حلی درس خوانده و علامه به او اجازهٔ حدیث داده است. شهید اول او را ملاقات کرده و از او اجازهٔ روایت گرفته و او را دریایی بی‌پایان یافته است. قطب‌الدین رازی ـ همچنانکه قبلاً گفتیم ـ شمسیهٔ کاتبی قزوینی را شرح کرده و اکنون کتاب درسی طلاب است. دیگر اینکه کتابی نوشته به نام محاکمات و در آن کتاب میان دو شارح بزرگ اشارات: فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی داوری کرده است. دیگر اینکه کتاب مطالع‌الانوار قاضی سراج‌الدین ارموی را در منطق شرح کرده که چاپ شده و هم‌اکنون به نام شرح مطالع معروف است و احیاناً در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود. شهرت قطب‌الدین رازی به‌واسطهٔ این سه کتاب است ولی او کتابهای دیگر هم دارد. قطب‌الدین در سال ۷۶۶ یا ۷۷۶ درگذشته است[۲].

۲. شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه مروی، معروف به میرک بخارایی. کتاب حکمة‌العین کاتبی قزوینی را شرح کرده و احیاناً در کتب فلسفه از او به شارح حکمة‌العین یاد می‌شود، و میرسیدشریف جرجانی بر شرح حکمة‌العین حاشیه زده است. تاریخ وفاتش بر ما معلوم نیست.

۳. قاضی عضدالدین عبدالرحمن ایجی شیرازی. هم حکیم بوده و هم متکلم و هم اصولی. نظریات او در علم اصول و همچنین در برخی مسائل فلسفی و کلامی مطرح است. کتاب معروف او مواقف است که هر چند عنوان کلام دارد نه فلسفه، ولی

۱. همان، ج۸/ص۵۳ و ۵۴.
۲. همان، ج۴/ص۴۶۵ـ۴۶۷.

می‌دانیم که بعد از دورهٔ خواجه نصیرالدین طوسی و تألیف کتاب تجرید، کلام به نسبت زیادی به فلسفه نزدیک شد؛ یعنی هدفهای کلامی با معیارهای فلسفی نه با معیارهای کلامی توجیه می‌شد و بسیاری از مسائل الهیات بالمعنی‌الاعم و بالمعنی‌الاخص فلسفه در کتب کلامی طرح می‌شد، لهذا مواقف از این نظر جای شایسته‌ای دارد. این کتاب را میرسیدشریف جرجانی شرح کرده و مکرر با متن چاپ شده است. قاضی عضدالدین شاگردانی تربیت کرده است از قبیل تفتازانی، شمس‌الدین کرمانی، سیف‌الدین ابهری. او در سال ۷۰۰ یا ۷۰۱ متولد شده و در سال ۷۵۶ یا ۷۶۰ درگذشته است.

طبقهٔ شانزدهم

۱. سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی، معروف به ملاسعد تفتازانی. شهرت بیشتر او به کلام و علوم بلاغت است، ولی مردی جامع بوده و از علوم عقلیهٔ فلسفیه بی‌اطلاع نبوده است. متنی در منطق، بسیار مختصر و شیرین به نام تهذیب‌المنطق تألیف کرده که از زمان خودش تا کنون در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شده و می‌شود. تفتازانی کتب زیاد تألیف کرده است. بعضی مدعی‌اند که تفتازانی بعد از خرابی دورهٔ مغول با نیروی حسن بیان باردیگر به قسمتی از معارف اسلامی جان داد. بعلاوه منظور ما از طبقات فلاسفه تنها کسانی نیستند که در فلسفه صاحب‌نظرند؛ مقصود همهٔ کسانی است که حامل این فن بوده و واسطهٔ انتقال از دوره‌ای به دورهٔ دیگر بوده‌اند. تفتازانی لااقل در منطق این شأن را داشته است. وی در سال ۷۱۲ یا ۷۲۲ در دهی در نزدیکی شهر نساء متولد شد و در سال ۷۹۱ یا ۷۹۲ یا ۷۹۳ در سرخس درگذشت. بعضی گفته‌اند در سمرقند درگذشت و جنازه‌اش به سرخس منتقل شد[۱].

۲. سیدعلی بن محمد بن علی جرجانی، معروف به شریف جرجانی و میرسیدشریف. به حق او را محقق شریف خوانده‌اند. به دقت نظر و تحقیق معروف است. شهرت بیشترش به ادبیات و کلام است، ولی جامع بوده. حوزهٔ درس فلسفه

---

۱. همان، ج۱/ص ۳۴۰.

داشته و در فلسفه شاگردان بسیار تربیت کرده و در نگهداری و انتقال علوم عقلی به نسلهای بعد نقش مؤثری داشته است. محقق شریف آثار و تألیفات فراوان دارد و همه پرفایده است، و به قول قاضی‌نورالله همهٔ علمای اسلامی بعد از میر سیدشریف طفیلی و عیال افادات اویند. تألیفات میر بیشتر به‌صورت تعلیقات و شروح است، از قبیل حاشیه بر شرح حکمةالعین در فلسفه، حاشیهٔ شرح‌مطالع در منطق، حاشیهٔ شمسیه در منطق، حاشیهٔ مطوّل تفتازانی در علم فصاحت و بلاغت، شرح مفتاح‌العلوم سکاکی در این علم، حاشیه بر کشّاف زمخشری که تفسیری است مشتمل بر نکات علم بلاغت، و شرح مواقف عضدی در کلام.

از کتب معروف میر، یکی تعریفات است که به نام «تعریفات جرجانی» معروف است، و دیگر کبری در منطق است به فارسی که برای مبتدیان نوشته، و دیگر صرف‌میر است به فارسی در علم صرف که از زمان خودش تاکنون کتاب درسی مبتدیان طلاب بوده است.

میر سیدشریف شاگرد قطب‌الدین رازی سابق‌الذکر است. گرچه اهل جرجان است ولی در شیراز رحل اقامت افکند. مطابق نقل روضات از مجالس‌المؤمنین آنگاه که شاه‌شجاع بن مظفر به گرگان آمد و با سید ملاقات کرد، او را با خود به شیراز برد و تدریس در مدرسهٔ دارالشفا را که خود تأسیس کرده بود به او واگذار کرد. امیر تیمور که بعد وارد شیراز شد، میر را با خود به سمرقند برد و در همان‌جا بود که با سعدالدین تفتازانی مناظرات داشت. پس از مرگ امیر تیمور، میر بار دیگر به شیراز آمد و تا پایان عمر در شیراز بود.

میر سیدشریف از بیست سالگی به کار تدریس و تحقیق مشغول بود، مخصوصاً به تدریس فلسفه و حکمت اهتمام زیاد داشت و حوزهٔ درس قابل توجهی از فضلا تشکیل داده بود.

گویند یکی از کسانی که در حوزهٔ درس او شرکت می‌کرد خواجه لسان‌الغیب حافظ شیرازی بود. هرگاه در مجلس او شعر خوانده می‌شد می‌گفت: به عوض این ترّهات به فلسفه و حکمت بپردازید، اما چون شمس‌الدین محمد(حافظ) می‌رسید، خود سید می‌پرسید: بر شما چه الهام شده است؟ غزل خود را بخوانید. شاگردان او اعتراض کردند که این چه رازی است که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی ولی به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی؟ او در پاسخ می‌گفت: شعر حافظ همه

الهامات و حدیث قدسی و لطائف حِکمی و نکات قرآنی است[۱].

میر سیدشریف در سال ۷۴۰ در گرگان متولد شده و در سال ۸۱۶ در شیراز درگذشته است[۲].

طبقهٔ هفدهم

این طبقه بیشتر شاگردان محقق شریف‌اند که بعد از او ناشر افکار او بوده‌اند:

۱. **محیی‌الدین گوشکناری**. این مرد شاگرد میر سیدشریف جرجانی و استاد محقق دوانی بوده است. از تاریخ تولد و وفات او اطلاعی نداریم.

۲. **خواجه حسنشاه، معروف به بقال**. این مرد نیز شاگرد میر سیدشریف و استاد دوانی بوده است.

فاضل معاصر، آقای علی دوانی در کتاب شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی از حبیب‌السیر نقل کرده‌اند که محیی‌الدین گوشکناری و خواجه حسنشاه بقال در زمان میرزا محمد بایسنقر در شیراز به لوازم تدریس و افاده قیام می‌نموده‌اند.

۳. **سعدالدین اسعد دوانی**، پدر محقق جلال‌الدین دوانی. او نیز از شاگردان محقق شریف بوده است.

۴. **قوام‌الدین کربالی**. استاد سید صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی و شاگرد شریف جرجانی بوده است.

ما فعلاً در این طبقه جز اینها کسی را سراغ نداریم و اصلاً نمی‌دانیم در این دوره که قتل و غارت مغول آثار خود را در همهٔ شؤون ظاهر ساخته بود و قتل‌عام‌های امیر تیمور گورکانی هم مزید بر علت شده بود در غیرشیراز چراغی روشن و حوزه‌ای دایر بوده یا نبوده است؟!

---

۱. مقدمهٔ انجوی بر **دیوان** حافظ، نقل از **حافظ شیرین‌سخن** تألیف مرحوم دکتر محمد معین.

۲. **روضات‌الجنات**، ص۴۷۶.

طبقهٔ هجدهم

۱. سیدالحکما محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی شیرازی، معروف به صدرالدین دشتکی و سید سند. از اعاظم حکمای دورهٔ اسلامی و از افراد صاحب نظر است. تا زمان میرداماد افکار و آراء و آثار او و معاصر نامدارش جلال‌الدین دوانی، در میان فضلا و طالبان حکمت مطرح بود. برخی از آراء و افکار او هنوز در میان فلاسفهٔ اسلامی مطرح است و برخی افکار مقبول دارد که اکنون مورد قبول فلاسفهٔ بعد از صدراست. این مرد در سال ۸۲۸ متولد شده و در سال ۹۰۳ درگذشته است. معقول را نزد مردی به نام سید فاضل فارسی و قوام‌الدین کربالی(شاگرد سیدشریف) تحصیل کرده است.

۲. علامه جلال‌الدین محمد بن اسعدالدین دوانی صدیقی، معروف به علامهٔ دوانی و محقق دوانی. در منطق و فلسفه و ریاضیات صاحب نظر بوده است. برخی آراء و افکار او نیز هنوز در کتب فلسفه مطرح است. شاگرد قوام‌الدین کربالی و محیی‌الدین گوشکناری و حسنشاه معروف به بقال و پدرش اسعدالدین دوانی(که همه از شاگردان سیدشریف بوده‌اند) بوده است.

صاحب روضات[1] و همچنین صاحب ریحانة‌الادب[2] علامهٔ دوانی را شاگرد مستقیم میر سیدشریف پنداشته‌اند، ولی فاضل معاصر آقای علی دوانی در کتاب نفیس خود شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی اشتباه آنها را روشن و ثابت کرده‌اند که علامهٔ دوانی زمان میر سیدشریف را درک نکرده بلکه شاگرد شاگردان او بوده است.

علامهٔ دوانی از کسانی است که در حیات و ممات خود جنجال علمی برانگیخته است. در زمان حیاتش با سیدصدرالدین دشتکی مشاجرات زبانی و قلمی فراوان داشته که معروف است. بعد از خودش کتابهایش مورد توجه و رد و دفاع و نقض و ابرام بوده است. صدرالمتألهین در جلد سوم اسفار(چاپ سنگی، صفحات ۱۴ـ۱۶) در حدود سه صفحه نظریه‌ای از علامهٔ دوانی نقل و رد می‌کند و در آخر می‌گوید: «بحث را از آن نظر طولانی کردیم که اکنون اکثر اهل نظر را گمان بر

---

۱. ص ۴۷۶.

۲. ج ۳/ص ۲۱۴.

آن است که نظریهٔ این علامهٔ نحریر آخرین سخن در باب توحید است. ما ناچار بودیم خللهای سخن او را آشکار سازیم».

از این جمله‌ها می‌توان نفوذ فوق‌العادهٔ دوانی را در متأخرانش دریافت.

در زمان علامهٔ دوانی در اثر صیت شهرت وی، شیراز مرکز ثقل علوم فلسفی بوده؛ از خراسان و آذربایجان و کرمان و حتی از بغداد و روم و ترکستان، دانشجویان به شیراز رهسپار می‌شده‌اند[۱]. علامهٔ دوانی در سال ۸۳۰ متولد شده و در سال ۹۰۳ یا ۹۰۸ درگذشته است.

۳. علی بن محمد سمرقندی قوشجی، معروف به ملاعلی قوشجی، صاحب شرح معروف بر تجرید خواجه نصیرالدین طوسی. قوشجی هم متکلم بوده و هم ریاضی‌دان. زیج الغ‌بیک را که قاضی‌زادهٔ رومی(استادش) و غیاث‌الدین جمشید کاشانی(نابغهٔ ریاضی‌دان) شروع کرده بودند و موفق به انجام آن نشده بودند، قوشجی به امر الغ‌بیک بن شاهرخ بن امیر تیمور ــ که خود ریاضی‌دانی ماهر و استاد قوشجی بود ــ به پایان رسانید. به تبریز و عثمانی سفر کرده و در عثمانی اقامت کرده و در همان‌جا در سال ۸۷۹ درگذشته است[۲]. شرح قوشجی بر تجرید خواجه نصیرالدین طوسی از کتبی است که همواره مورد توجه فضلا بوده و حواشی وتعلیقات فراوان بر آن زده شده است. شرح قوشجی در تاریخ فلسفهٔ الهی نقش فعالی داشته است.

طبقهٔ نوزدهم

این طبقه را شاگردان سید صدرالدین دشتکی و علامهٔ دوانی تشکیل می‌دهند:

۱. غیاث‌الدین منصور دشتکی فرزند برومند سیدصدرالدین دشتکی. از اعاظم حکما به‌شمار می‌رود. گویند در بیست سالگی از علوم زمان خود فارغ گشت. در زمان شاه‌طهماسب مدتی صدارت عظمیٰ داشت و بعد استعفا داد و به شیراز برگشت. مدرسهٔ منصوریهٔ شیراز ــ که هم‌اکنون باقی است ــ از تأسیسات اوست.

---

۱. رجوع شود به کتاب **شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی**، تألیف آقای علی دوانی.

۲. **ریحانة‌الادب**، ج ۴/ص ۴۹۵و ۴۹۶.

دنبالهٔ کار پدر خود را در رد نظریات علامهٔ دوانی گرفت و احیاناً در مناظرات حضوری آندو شرکت می‌کرد. چندین کتاب فلسفی دارد از قبیل اثبات‌الواجب، شرح هیاکل‌النور سهروردی، حاشیه بر شرح اشارات خواجه، حاشیه بر شفای بوعلی، محاکمات میان پدرش و دوانی در حواشی آندو بر تجرید.

صدرالمتألهین در الهیات اسفار از او به‌عنوان «سر ابیه المقدس المنصور المؤیّد من عالم ملکوت السماء، غیاث اعاظم السادات و العلماء» یاد می نماید[۱]. غیاث‌الدین دشتکی در سال ۹۴۰ یا ۹۴۸ درگذشته است.

۲. **محمود نیریزی**، شاگرد دیگر سیدصدرالدین دشتکی. گویند چند کتاب جلال‌الدین دوانی را شرح کرده و بر او تاخته و از استاد خویش دفاع کرده است[۲].

۳. **قاضی‌کمال‌الدین میبدی یزدی**. شهرت این شخص به‌واسطهٔ شرحی است که بر هدایهٔ اثیرالدین ابهری نوشته که به شرح هدایهٔ میبدی معروف است، و هم شرحی بر دیوان منسوب به حضرت امیرعلیه‌السلام نوشته است که آن نیز سبب شهرتش گشته است. کتابی به فارسی به نام جام گیتی نما[۳] در فلسفه نوشته است[۴].

۴. **جمال‌الدین محمود شیرازی**. کرسی تدریس جلال‌الدین را بعد از مرگش این مرد اشغال کرده است. از اطراف و اکناف به حوزهٔ درسش می‌آمده‌اند. ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی، ملاعبدالله شوشتری، ملاعبدالله یزدی صاحب حاشیهٔ معروف بر تهذیب‌المنطق، ملا میرزاجان شیرازی معروف به فاضل باغنوی از شاگردان او بوده‌اند[۵].

۵. **ملاحسین الهی اردبیلی**، فرزند خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی. از شاگردان علامهٔ دوانی و امیر غیاث‌الدین است و شیعه است و چون زمانش مصادف است با ظهور شاه‌اسماعیل صفوی، بعضی رسائل خود را به نام او نوشته و به او اهدا کرده است. اگرچه اردبیلی است اما برای کسب فیض و فضیلت به بلاد مختلف، از آن جمله شیراز و هرات مسافرت کرده است. آثار مختلف در منطق، کلام، فلسفه،

---

۱. **اسفار** (چاپ سنگی)، ج۳/ص۱۸ .
۲. **شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی**، ص۱۲۶ .
۳. آقای عبدالله نورانی آن را تصحیح کرده‌اند و آمادهٔ چاپ است.
۴. **شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی**، ص۱۰۸ .
۵. همان، ص۱۱۰ .

هندسه و هیئت نوشته است که غالباً طبق معمول آن زمان به‌صورت حاشیه و یا حاشیه بر حاشیه است از قبیل حاشیه بر شرح مواقف و شرح مطالع و شرح شمسیه و شرح هدایهٔ میبدی و حاشیهٔ علامهٔ دوانی بر شرح تجرید و حاشیهٔ سیدصدر بر آن کتاب و شرح چغمینی و شرح تذکرهٔ خواجه در هیئت و تحریر اقلیدس در هندسه و بیست باب در اسطرلاب. تاریخ وفاتش را نمی‌دانیم[۱].

طبقهٔ بیستم

۱. ملاعبدالله یزدی صاحب حاشیهٔ معروف بر تهذیب‌المنطق که به حاشیهٔ ملاعبدالله معروف و کتاب درسی طلاب در منطق است. بعضی مدعی شده‌اند که از علوم شرعیه بی‌اطلاع بوده است ولی برعکس، هم فقیه بوده و هم اهل معقول خصوصاً منطق. در شیراز نزد جمال‌الدین محمود سابق‌الذکر و امیر غیاث‌الدین دشتکی تحصیل کرده است. در آخر عمر به عراق رفته و مجاور شده و در همان‌جا در سال ۹۸۱ درگذشته است[۲].

۲. ملاحبیب‌الله باغنوی شیرازی، معروف به ملا میرزاجان و فاضل باغنوی. شاگرد جمال‌الدین محمود بوده و چند حاشیه و شرح از علامهٔ دوانی را حاشیه کرده است. در سال ۹۹۴ درگذشته است. در طبیعیات شرح منظومهٔ سبزواری از او با عنوان «فاضل باغنوی» ذکری به میان آمده است.

۳. شمس‌الدین محمد خفری شیرازی. شاگرد امیر غیاث‌الدین منصور بوده است و ظاهراً حوزهٔ درس علامهٔ دوانی و سیدصدرالدین دشتکی را نیز درک کرده است. شرح تجرید و شرح حکمة‌العین را حاشیه زده و رساله‌ای تحت عنوان اثبات الواجب دارد. مرد دقیق‌النظری بوده است. صدرالمتألهین در جلد اول اسفار مطالبی از او نقل کرده و مورد بحث قرار داده است. خفری را می‌توان از طبقهٔ نوزدهم هم به‌شمار آورد، یعنی او از جوانسالان طبقهٔ نوزدهم و کهنسالان طبقهٔ بیستم بوده است. وی در سال ۹۵۷ یا ۹۳۵ درگذشته است.

---

۱. **روضات الجنات**، ص۱۸۵و۱۸۶.

۲. همان، ص۳۵۸.

۴. **خواجه افضل‌الدین ترکه.** از شاگردان جمال‌الدین محمود است[۱]. صاحب روضات می‌گوید: فاضل حکیم خواجه افضل‌الدین محمد بن حبیب‌الله معروف به ترکه، استاد شیخ ابوالقاسم کازرونی حکیم امامی معروف به نصرالبیان است. نصرالبیان در کتاب سلم‌السموات که بخشی از آن در تاریخ حکماست (صاحب روضات از آن کتاب فراوان بهره برده و نقل می‌کند) دربارهٔ استاد خویش گفته است طلوع و شهرت این استاد مابین سالهای ۹۷۰ و ۹۹۰ در بلاد عراق عرب و خراسان بوده است.

۵. **حکیم داود بن عمر انطاکی مصری.** تنها در نامهٔ دانشوران از این مرد ذکری دیده‌ایم. وی از اجلّاء فضلاء اطباء و معتبرین حکمای اواخر سدهٔ دهم و اوایل سدهٔ یازدهم بوده است. مطابق آنچه خودش شرح حال خود را املاء کرده در انطاکیه کور مادرزاد متولد شده، تا هفت سالگی فلج هم بوده است و در همان حال مقدمات را آموخته و قرآن را حفظ کرده و همیشه از خداوند شفای خود و توفیق تحصیل مسألت می‌نموده است، تا اینکه مسافری از عجم به نام محمد شریف با او برخورد می‌کند و فلج او را معالجه می‌نماید و چون هوش و ذکاوت خارق‌العادهٔ او را می‌بیند به او منطق و ریاضیات و فلسفه می‌آموزد. او خود علاقه‌مند به آموختن زبان فارسی می‌شود ولی استاد می‌گوید بهتر است زبان یونانی بیاموزی و جز من کسی در این دیار زبان یونانی نمی‌داند.

داود بعد به قاهره رفته و طبع مردم آن دیار را به علوم عقلی بی‌میل دیده است. در آخر عمر مجاور بیت‌الله شده و در سال ۱۰۰۸ درگذشته است.

از حفظ و تسلط داود بر متون فلسفی و طبی از قبیل قانون، شفا، اشارات، نجات، **حکمة‌المشرقیه، تعلیقات، محاکمات، مطارحات، رسائل اخوان‌الصفا** که همواره ملازم این کتب بوده، داستانها آورده‌اند.

داود تألیفاتی داشته، از جمله رساله‌ای در «عشق» تألیف کرده که نامهٔ دانشوران به تفصیل آورده است[۲].

۱. **شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی**، ص ۱۱۰.

۲. رجوع شود به **نامهٔ دانشوران**، ج ۹/ص ۸۹، ۲۰۴.

طبقهٔ بیست و یکم

۱. میر محمدباقر داماد. معروفتر از آن است که نیازمند به معرفی باشد. پس از حملهٔ مغول، به عللی که فعلاً بر من روشن نیست جز در فارس حوزهٔ علمی قابل توجهی به چشم نمی‌خورد. البته در هرات و سمرقند و جاهای دیگر احیاناً افرادی بوده‌اند ولی حوزهٔ گرم ظاهراً منحصر به شیراز بوده است.

متأسفانه حوزهٔ شیراز فوق‌العاده خصلت جدلی دارد. در طول تقریباً دو قرن و نیم، بیشتر کوششها صرف مجادلات می‌شده است؛ بر گفته‌های یکدیگر شرح و حاشیه می‌نوشته‌اند و بر آن حاشیه‌ها نیز حواشی دیگر و همچنین حاشیه بر حاشیه... در عین حال دورهٔ شیراز دورهٔ آمادگی بوده است.

در زمان شاه‌عباس کبیر با طلوع افرادی مانند میرداماد و شیخ بهایی و میرفندرسکی، اصفهان مرکز علوم عقلی اسلامی گشت ـ به‌طوری که شخصی مانند صدرالمتألهین از وطنش شیراز مهاجرت می‌کند و برای کسب فیض به اصفهان می‌آید ـ همچنانکه با مهاجرت علمای جبل‌عامل از قبیل محقق کرکی به ایران، حوزه‌ای بسیار عالی فقهی در اصفهان تشکیل شد. از مشخصات حوزهٔ فلسفی اصفهان این است که دیگر از آن بحث و جدل‌ها که غالباً کم‌فایده بود خبری نیست. فلسفه به‌وسیلهٔ میرداماد رنگ و بوی دیگری می‌گیرد که اکنون جای بحث آن نیست.

میرداماد اگر از حکمای طراز اول اسلامی به‌شمار نرود، لااقل در طراز دوم هست. وی علاوه بر اینکه فیلسوف بود، فقیه و ریاضی‌دان و ادیب و رجالی هم بود. روی هم رفته مردی جامع بود و خود را «معلم ثالث» می‌خواند.

وی حوزهٔ درس باشکوه و گرم و پربرکتی تشکیل داد. ما در طبقهٔ بیست و دوم بعضی از شاگردان او را معرفی خواهیم کرد. درست معلوم نیست که میرداماد تحصیلات فلسفی خویش را چگونه و نزد چه کسانی انجام داده است. اساتید او را که شمرده‌اند عبارتند از: شیخ عبدالعالی کرکی، سید نورالدین عاملی، تاج‌الدین حسین صاعد طوسی، فخرالدین استرآبادی سماکی. سه نفر اول اهل معقول نبوده، استاد منقول میر بوده‌اند. تنها شخص اخیر است که اهل معقول بوده است.

آقای سیدعلی بهبهانی در مقاله‌ای که تحت عنوان «فلسفه و شرح حال و نقد

آثار میرداماد» نوشته‌اند می‌گویند: «فخرالدین محمد حسینی استرآبادی معاصر شاه‌طهماسب (۹۱۸ـ۹۸۴) به نوشتهٔ اسکندر بیک از بزرگان سماک استرآباد بوده. از فحوای کلام وی استفاده می‌شود که میرداماد مجلس درس او را دریافته ولی از لحاظ زمان همطراز او نبوده(؟) وی را در مقابل محقق خفری، محقق فخری می‌گفته‌اند»[۱].

محدث قمی در الکنی و الالقاب نیز از این شخص به‌عنوان استاد میرداماد یاد می‌کند، همچنین ریحانةالادب. ولی اتفاقاً از فرد دیگری نیز عیناً به همین نام(فخرالدین استرآبادی حسینی) در همین عصر یاد شده که او نیز اهل معقول بوده، الهیات و جواهر و اعراض شرح تجرید قوشچی را حاشیه کرده است[۲] و بنا بر نقل آقای علی دوانی، حاشیهٔ دوانی بر تهذیب‌المنطق را نیز حاشیه کرده است[۳]. ابتدا به نظر می‌رسد که دو نفر به این نام نیست، یک نفر است ولی صاحب الذریعه[۴] تصریح می‌کند که اینها دو نفرند؛ بعلاوه، فخرالدین سماکی محمد بن الحسن است و آن دیگری محمد بن الحسین.

ما اطلاع بیشتری از اساتید معقول میرداماد نداریم. این که فخرالدین سماکی (محقق فخری) نزد چه کسی تحصیل کرده و شاگردان دیگرش چه کسانی بوده‌اند و در چه سالی درگذشته است، چیز درستی نمی‌دانیم؛ گویند شاگرد غیاث‌الدین منصور دشتکی بوده است[۵].

۲. **شیخ بهاءالدین محمد بن حسین بن عبدالصمد عاملی**. از مهاجرین جبل‌عامل است. در جامعیت علوم و فنون فوق‌العادگی دارد. از استادان او در علوم عقلی(منطق و فلسفه) جز ملاعبدالله یزدی سابق‌الذکر کسی را نمی‌شناسیم. سلسلهٔ اساتید معقول شیخ از طریق ملاعبدالله به خواجه نصیرالدین طوسی و سپس به بوعلی می‌رسد. آنچه مسلّم است این است که شیخ علاوه بر آنکه ادیب و فقیه و

---

۱. دفتر سوم و چهارم مقالات و بررسیها، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، ص۲۷.

۲. **ریحانةالادب**، ج۴/ص۳۰۴.

۳. **شرح حال جلال‌الدین دوانی**، ص۱۶۵.

۴. **الذریعه**، ج۱/ص۹۹.

۵. بنا بر یادداشتی که آقای عبدالله نورانی از فضلای معاصر فرستاده و از **فردوس شوشتر** ص۶۱ نقل کرده‌اند. علیهذا میرداماد با دو واسطه شاگرد صدرالدین دشتکی است.

مفسر و ریاضی‌دان و مهندس و شاعر بوده، حکیم و فیلسوف هم بوده است. از حوزهٔ درس فلسفهٔ او اطلاعی نداریم. معروف است که صدرالمتألهین ابتدا به درس شیخ می‌رفت؛ شیخ که استعداد خارق‌العادهٔ او را دید، او را به درس میرداماد فرستاد. از آثار فلسفی شیخ نیز چیزی در دست نیست جز رساله‌ای که می‌گویند اخیراً در مصر از او دربارهٔ «وحدت وجود» چاپ شده است[1].

شیخ در سال ۱۰۳۰ درگذشته است.

۳. میرابوالقاسم فندرسکی. اهل فندرسک از توابع استرآباد است. حکیم و ریاضی‌دان و عارف‌مشرب است. با آنکه حوزهٔ بزرگی داشته و شاگردانی تربیت کرده، اطلاع زیادی از زندگانی‌اش در دست نیست. معاصر شیخ‌بهایی و میرداماد بوده است. مسافرتی به هند رفته، از نظریات حکمای هند آگاه شده است. میرفندرسکی رساله‌ای دربارهٔ صناعات نوشته که به نام رسالهٔ صناعیه معروف است، و رساله‌ای در «حرکت» بر طبق مسلک مشائین نوشته[2] و در ۱۰۵۰ در سن هشتاد سالگی درگذشته است.

طبقهٔ بیست و دوم

این طبقه شاگردان شیخ‌بهایی و میرداماد و میرفندرسکی می‌باشند:

۱. رفیع‌الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبایی نائینی مشهور به میرزا رفیعا. شاگرد شیخ‌بهایی و میرفندرسکی بوده. از سادات طباطبایی نائین و زواره و اردستان است. مرحوم میرزای جلوه، فیلسوف معروف عهد قاجار و متوفّی در ۱۳۱۴ از اولاد و احفاد اوست. رساله‌ای در «اقسام تشکیک» دارد که مورد توجه متأخران است. شرح اشارات خواجه و شرح حکمة‌العین شریف جرجانی را حاشیه کرده است و رساله‌ای در حل شبههٔ «استلزام» که در کتب فلسفه مطرح است نوشته است. رساله‌ای به نام ثمرهٔ شجرهٔ الهیه در اصول عقاید با پاره‌ای از مقدمات فلسفی اخیراً از او وسیلهٔ آقای عبدالله نورانی از فضلای معاصر چاپ و منتشر شده است.

---

۱. دکتر محسن جهانگیری، نشریهٔ فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات، شمارهٔ ۱، ص ۷۲.

۲. منتخباتی از این دو رساله اخیراً به همت آقای سیدجلال آشتیانی در مجموعهٔ **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران** چاپ شده است.

میرزا رفیعا در سال ۹۹۹ متولد و در سال ۱۰۸۳ در سن ۸۵ سالگی درگذشته است.

۲. محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی معروف به صدرا و صدرالمتألهین، حکیم الهی و فیلسوف ربانی بی‌نظیر که حکمت الهی را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد. صدرا در آنچه علم اعلی یا علم کلی یا فلسفهٔ اولیٰ یا حکمت الهی خوانده می‌شود ـ و تنها همین بخش است که به حقیقت فلسفه است و فلسفهٔ حقیقی خوانده می‌شود، زیرا سایر بخشها اعم از ریاضی و طبیعی در قلمرو علوم است ـ تمام فلاسفهٔ پیشین را تحت‌الشعاع قرار داد، اصول و مبانی اولیهٔ این فن را تغییر داد و آن را بر اصولی خلل‌ناپذیر استوار کرد.

فلسفهٔ صدرا از یک نظر به منزلهٔ چهار راهی است که چهار جریان یعنی حکمت مشائی ارسطویی و سینایی، و حکمت اشراقی سهروردی، و عرفان نظری محیی‌الدینی، و معانی و مفاهیم کلامی با یکدیگر تلاقی کرده و مانند چهار نهر سر به‌هم برآورده، رودخانه‌ای خروشان به‌وجود آورده‌اند. از نظر دیگر به منزلهٔ صورتی است که بر چهار عنصر مختلف پس از یک سلسله فعل و انفعال‌ها افاضه شود و به آنها ماهیت و واقعیت نوین بخشد که با ماهیت هر یک از مواد آن صورت متغایر است.

فلسفهٔ صدرا یک نوع جهش است که پس از یک سلسله حرکتهای مداوم و تدریجی در معارف عقلی اسلامی رخ داده است.

فلسفهٔ صدرا از نوع «سهل ممتنع» است؛ به ظاهر بسیار ساده است، عبارتش ادیبانه و منشیانه است اما یک فرد بسیار مستعد سالها باید کار کند تا به مرحلهٔ اول برسد یعنی بفهمد که آن را نمی‌فهمد تا بار دیگر با دید دیگری وارد شود. بسی افراد سالها عهده‌دار تدریس فلسفهٔ صدرا بوده‌اند در حالی که به عمق آن نفوذ نکرده‌اند. از این‌رو توصیف و تحلیل کار صدرا کار هر فلسفه‌خوانده‌ای نیست.

صدرا شاگرد شیخ بهایی و میرداماد بوده است. در شرحی که بر اصول کافی نوشته، از شیخ بهایی به‌عنوان استاد علوم نقلی و از میرداماد به‌عنوان استاد علوم عقلی یاد می‌کند. کتابهای صدرا معروفتر از آن است که در اینجا ما بخواهیم معرفی کنیم. وی در سال ۱۰۵۰ ضمن هفتمین سفر حج که پیاده می‌رفت، در بصره درگذشت.

۳. شمس‌الدین گیلانی معروف به ملا شمسا. از شاگردان میرداماد است. میان او

و همشاگردی‌اش ملاصدرا مراسله‌ای صورت گرفته است. ملا شمسا دربارهٔ چند مشکل در فلسفه از قبیل موضوع در حرکت کمّیّه و وجود ذهنی سؤال کرده و صدرا پاسخ گفته است. پاسخ صدرا به‌صورت رساله‌ای کوچک درآمده و در حاشیهٔ مبدأ و معاد وی با چاپ سنگی چاپ شده است.

۴. سلطان‌العلماء آملی مازندرانی معروف به خلیفة‌السلطان. شاگرد شیخ‌بهایی و میرداماد بوده است. شاه‌عباس دخترش را به او داد و مدتی وزارت شاه‌صفی و شاه‌عباس ثانی را داشته است. وی مردی است محقق؛ حواشی او بر معالم و شرح لمعه نمونهٔ یک کار تحقیقی است. بدون حشو و زوائد چیز می‌نوشته است. بر حاشیهٔ خفری بر شرح تجرید قوشجی نیز حاشیه نوشته است. وی در سال ۱۰۶۴ در سن ۶۴ سالگی درگذشته است.

۵. سید احمد عاملی. داماد و خاله‌زادهٔ میرداماد و شاگرد اوست. بر الهیات شفا حاشیه نوشته و حاشیه‌اش در چاپ سنگی تهران چاپ شده است. در آن حواشی قسمتهایی آورده که می‌رساند از میرداماد است و گاهی هم خود اشاره یا تصریح به آن می‌کند. میرداماد و سیداحمد نوادهٔ دختری محقق کرکی می‌باشند.

۶. قطب‌الدین اشکوری صاحب کتاب معروف محبوب‌القلوب. در تاریخ فلاسفه شاگرد میرداماد بوده است.

۷. سید امیر فضل‌الله استرآبادی. این مرد نیز شاگرد میرداماد بوده است[1].

از این مرد اطلاع درستی در دست نداریم. مطابق آنچه در روضات ضمن احوال مقدس اردبیلی به نقل از ریاض‌العلماء آمده است[2] امیر فضل‌الله از بزرگان شاگردان مقدس اردبیلی بوده است. هنگامی که وفات مقدس اردبیلی نزدیک شد، از او پرسیدند: بعد از شما به چه کسی رجوع کنیم؟ او جواب داد: در شرعیات به امیر علام، و در عقلیات به امیر فضل‌الله.

۱. مقالات و بررسیها، دفتر سوم و چهارم، ص۲۸.
۲. ص ۲۳.

طبقهٔ بیست و سوم

۱. ملا محسن فیض کاشانی، حکیم و عارف و محدث مشهور. شاگرد و داماد ملاصدرا بوده و حکمت را نزد وی آموخته است. از او رساله‌هایی در حکمت و فلسفه باقی است. کتاب اصول‌المعارف او اخیراً چاپ شده است[۱].

آنچه در این زمینه از فیض به ما رسیده است عیناً تلخیص گفته‌های استاد است. مرحوم فیض در سال ۱۰۹۱ درگذشته است. ما ضمن احوال مفسران و محدثان نیز از مرحوم فیض یاد کردیم.

۲. ملا عبدالرزاق لاهیجی صاحب شوارق‌الالهام و گوهرمراد، شاگرد و داماد دیگر ملاصدرا. ملاعبدالرزاق برعکس ملامحسن فیض، مثل این است که از استاد خود کمتر متأثر شده است. نوشته‌هایش رنگ و بوی حکمای قبل از صدرا از قبیل علامهٔ دوانی و غیاث‌الدین دشتکی را دارد نه رنگ و بوی فلسفهٔ ملاصدرا. وی در سال ۱۰۷۱ یا ۱۰۷۲ درگذشته است.

۳. ملارجبعلی تبریزی اصفهانی. صاحب روضات از صاحب ریاض‌العلماء نقل می‌کند که وی نزد شاه عباس ثانی و صاحبان مقامات مملکتی محترم بوده که به دیدارش می‌رفته‌اند. ملا رجبعلی شاگردانی داشته از آن جمله مولی محمد تنکابنی و حکیم محمدحسین قمی و قاضی‌سعید قمی[۲].

وی شاگرد میرفندرسکی بوده و در سال ۱۰۸۰ درگذشته است[۳].

۴. ملامحمدباقر معروف به محقق سبزواری. هم حکیم است و هم از اعاظم فقها. شاگرد شیخ بهایی[۴] و میرفندرسکی[۵] بوده است و بر الهیات شفا حاشیهٔ متینی نوشته که مورد استفاده است. صاحب روضات می‌گوید: محقق خوانساری (آقاحسین) و ملامحمد تنکابنی معروف به «سراب» از محضر درسش استفاده کرده‌اند. ولی ظاهراً

---

۱. به همت آقای سید جلال آشتیانی.

۲. طبق یادداشتی که آقای عبدالله نورانی نوشته‌اند رسالهٔ **اثبات واجب** ملارجبعلی با مقدمه‌ای در شرح حال و ذکر آثار او وسیلهٔ خود ایشان در نامهٔ آستان قدس، شمارهٔ ۶ در سال ۱۳۴۴ به چاپ رسیده است.

۳. مقدمهٔ **الشواهد الربوبیه**، ص ۹۱.

۴. **روضات‌الجنات**، ص ۱۱۶.

۵. **ریحانةالادب**، ج ۵/ص ۲۴۲.

محقق خوانساری در منقول شاگرد او بوده نه معقول. وی در سال ۱۰۹۰ درگذشته است[۱].

۵. آقا حسین خوانساری معروف به محقق خوانساری. شوهرخواهر محقق سبزواری و شاگرد او در منقول بوده است. در معقول شاگرد میرفندرسکی بوده است[۲]. حاشیهٔ معروفی بر الهیات شفا دارد که در دست است، و همچنین شرح اشارات خواجه و شرح تجرید قوشجی و محاکمات را حاشیه کرده است. وی در سال ۱۰۹۸ درگذشته است.

صاحب روضات در ذیل نام ملّا زمان بن ملا کلبعلی تبریزی می‌نویسد:

«وی کتابی دارد به نام **فرائد الفوائد فی احوال المدارس و المساجد** که در ایام اقامتش در مدرسهٔ شیخ لطف‌الله (در اصفهان) تألیف کرده و نام گروهی را که در این مدرسهٔ پربرکت تحصیل کرده‌اند برده است از قبیل آقاحسین خوانساری، ملاشمسای گیلانی، ملاحسن لنبانی گیلانی (او نیز مردی حکیم و عارف بوده و **مثنوی** را شرح کرده و در همین طبقه است) و گفته ملاحسن لنبانی در فضیلت و تقوا نظیر نداشت... و از آن جمله است زبدة‌المحققین و اسوة‌السالکین ملارجبعلی تبریزی و شاگردش میر قوام‌الدین طهرانی (رازی) صاحب کتاب **عین‌الحکمة**.»

صاحب روضات آنگاه می‌گوید:

«و از آن جمله است فاضل محقق، حکیم بارع ملا ابوالقاسم بن محمد ربیع گلپایگانی، صاحب تعلیقات لطیفه بر کتب معقول و منقول... که گویا شاگرد مجلسی اول بوده است.»[۳]

ملاحسن لنبانی فوق‌الذکر پدر ملاحسین لنبانی است که شاگرد مرحوم مجلسی بوده است. علیهذا این دو نفر (لنبانی و گلپایگانی) نیز جزء این طبقه‌اند.

در این طبقه گروه دیگر کَمنام یا گمنام هستند از قبیل شیخ حسین تنکابنی و محمد بن علی‌رضا آقاجانی شاگرد ملاصدرا. خوشبختانه اخیراً با همت قابل ستایش آقای سید جلال‌الدین آشتیانی استاد عالیقدر دانشکدهٔ الهیات و معارف

---

۱. **روضات‌الجنات**، ص ۱۱۷.
۲. **ریحانة‌الادب**، ج ۵/ص ۲۴۱.
۳. **روضات‌الجنات**، ص ۲۸۷.

اسلامی مشهد، این افراد و آثار آنها تحت عنوان «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میر فندرسکی تا عصر حاضر» معرفی شده و می‌شوند.

طبقهٔ بیست و چهارم

۱. محمدسعید بن محمد مفید قمی، معروف به «قاضی‌سعید» و ملقب به «حکیم کوچک». از شاگردان ملامحسن فیض و ملاعبدالرزاق لاهیجی و ملارجبعلی تبریزی بوده است. شاگردی‌اش نزد ملارجبعلی در اصفهان بوده و مطابق نقل صاحب روضات مانند استادش نزد شاه‌عباس محترم بوده است، ولی شاگردی‌اش نزد ملاعبدالرزاق در قم بوده و احتمالاً نزد فیض نیز در قم تحصیل کرده است. صاحب روضات و صاحب ریحانةالادب نسبت به تاریخ وفات وی اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند ولی در حاشیهٔ روضات از الذریعه نقل کرده که تولد وی در سال ۱۰۴۹ و وفاتش در سال ۱۱۰۳ بوده است.

۲. ملامحمد تنکابنی سراب. شاگرد ملارجبعلی تبریزی[1] و محقق سبزواری[2] بوده است.

۳. جمال‌الدین خوانساری معروف به آقاجمال خوانساری. فرزند آقاحسین خوانساری سابق‌الذکر، و شاگرد او و شاگرد دایی خود محقق سبزواری بوده. وی بر طبیعیات شفا حاشیه زده که با چاپ سنگی چاپ شده و البته مختصر است و همچنین شرح اشارات را نیز حاشیه کرده است. مردی محقق و جامع‌المعقول و المنقول بوده و در سال ۱۱۲۱ درگذشته است[3].

۴. قوام‌الدین محمد رازی معروف به قوام‌الدین حکیم. آقای همایی در مقدمهٔ شرح مشاعر ملاجعفر لنگرودی می‌گوید: وی شاگرد ملارجبعلی تبریزی و استاد شیخ عنایت‌الله گیلانی بوده است. آقای سید جلال‌الدین آشتیانی در جلد دوم منتخباتی از آثار حکمای ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر آثاری از این مرد چاپ و منتشر کرده و خود او را معرفی کرده‌اند.

---

۱. **روضات**، ص ۳۱۲.

۲. همان، ص ۶۱۹.

۳. رسائل فلسفی و کلامی فارسی او را آقای نورانی تصحیح و برای چاپ آماده کرده‌اند.

۵. محمدرفیع پیرزاده. این شخص نیز از شاگردان ملارجبعلی تبریزی و با یک واسطه شاگرد میرفندرسکی است. بعضی از آثار او در جلد دوم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران چاپ شده است[۱].

۶. علی قلی خان فرزند قرچقای‌خان خلجی قمی. وی شاگرد آقاحسین خوانساری و ملاشمسای گیلانی و ملارجبعلی تبریزی بوده است. در کتاب تربت پاکان تألیف آقای مدرسی طباطبایی (صفحات ۲۳۵ـ۲۴۰) رساله‌های فلسفی بسیاری از او نام برده است. علی قلی‌خان در سال ۱۰۲۰ متولد شده و در سال ۱۰۹۷ حیات داشته است. مدرسهٔ خان قم از آثار فرزند دانشمند این مرد مهدی قلی‌خان است.

طبقهٔ بیست و پنجم

۱. ملا محمدصادق اردستانی. از احوال او اطلاع درستی نداریم، همین قدر می‌دانیم مردی حکیم و زاهد و مرتاض بوده و مورد بی‌مهری و تکفیر برخی معاصرین قرار گرفته و تبعید شده و در سال ۱۱۳۴ درگذشته است[۲].

طبق گفتهٔ آقای همایی و آقای آشتیانی، از ملامحمدصادق رساله‌ای باقی مانده به نام حکمت صادقیه دربارهٔ نفس و قوای مادی و معنوی آن[۳].

۲. شیخ عنایت‌الله گیلانی. این مرد مدرس فلسفهٔ مشاء و از تلامیذ میر قوام حکیم است.

۳. میر سیدحسن طالقانی. این مرد مدرس شرح فصوص محیی‌الدین و کتب شیخ اشراق بوده است[۴].

طبقهٔ بیست و ششم

۱. ملااسماعیل خواجویی. از مشاهیر حکمای قرون اخیره است. اصلاً مازندرانی

---

۱. **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**، ج ۲/ص ۴۴۹ـ۴۵۱.

۲. **ریحانةالادب**، ج ۱/ص ۱۰۴.

۳ و ۴. مقدمهٔ آقای همایی بر **شرح مشاعر** ملامحمد جعفر لنگرودی.

است. صاحب روضات از این مرد تجلیل فراوان می‌کند، او را به علم و جامعیت معقول و منقول و تقوا و معنویت و متانت و وقار سخت می‌ستاید. می‌گوید نادرشاه که نسبت به احدی تواضع نداشت، در برابر این مرد فروتنی می‌کرد. زمان این مرد مقارن است با فتنهٔ افغان. حکیم خواجویی در برخی نوشته‌هایش از آن فتنه ناله‌ها سرداده است. صاحب روضات می‌گوید به هیچ‌وجه معلوم نیست که اساتید او چه کسانی بوده‌اند. فلسفه بعد از فتنهٔ افغان به‌وسیلهٔ این مرد بزرگ ادامه یافته. شاگردان مبرزی در حوزهٔ درسش پرورش یافته‌اند از قبیل آقامحمد بیدآبادی، ملامهدی نراقی، میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی، ملامحراب حکیم گیلانی. وی در سال ۱۱۷۳ درگذشته است[۱].

۲. **میرزا محمدتقی الماسی.** روضات از او به‌عنوان نوادهٔ مرحوم مجلسی یاد می‌کند. پدرش نوادهٔ مجلسی اول بوده است و از کسانی است که در بقعهٔ مرحوم مجلسی در اصفهان مدفون است[۲] و هم تصریح می‌کند که استاد آقامحمد بیدآبادی بوده است[۳].

آقای همایی در مقدمهٔ شرح مشاعر دو نفر دیگر از معاصران ملااسماعیل خواجویی را نام می‌برند:

۳. **ملاحمزهٔ گیلانی.** شاگرد ملا محمدصادق اردستانی بوده و در سال ۱۱۳۴ درگذشته است.

۴. **ملاعبدالله حکیم.** او نیز مانند خواجویی و الماسی از اساتید آقامحمد بیدآبادی به‌شمار می‌رود[۴].

طبقهٔ بیست و هفتم

۱. **آقا محمد بیدآبادی گیلانی اصفهانی.** از اعاظم حکمای قرون اخیره و احیاکنندهٔ فلسفهٔ ملاصدراست. از زمان صدرالمتألهین به بعد هر چند افکار و اندیشه‌های او در میان فضلا خصوصاً آنان که سلسلهٔ شاگردی‌شان به خود وی

---

۱ و ۲ و ۳. **روضات**، ص۳۱، ۳۳، ۱۲۲و۶۲۴.

۴. مقدمهٔ آقای همایی بر **شرح مشاعر**، صفحات ۱۵و۱۶.

می‌رسیده مطرح بوده است، ولی ظاهراً هنوز موج افکار پیشینیان از قبیل بوعلی و شیخ اشراق غلبه داشته است، خصوصاً در نحله‌ای که از میرفندرسکی و سپس ملارجبعلی تبریزی انشعاب یافته است.

چنانکه می‌دانیم ـ و خود ملاصدرا نیز بازگو می‌کند ـ ملاصدرا در زمان خودش شهرت و احترامی نداشته است، مانند یکی از طلاب عادی زندگی می‌کرده[۱] در صورتی‌که ملارجبعلی تبریزی (مثلاً) که تقریباً معاصر اوست در مرحله‌ای از احترام بود که شاه و وزرا به دیدارش می‌شتافته‌اند. اندیشه‌های صدرا تدریجاً شناخته شد و رو آمد. ظاهراً آن دهانهٔ فرهنگ که این آب جاری زیرزمینی از آنجا کاملاً ظاهر شد و بر همه پدیدار گشت، مرحوم آقامحمد بیدآبادی است.

وی مطابق نقل روضات مردی فوق‌العاده زاهد، متقی، باگذشت، ایثارگر، ساده‌زیست بوده است. آقای آقاشیخ‌آقابزرگ تهرانی در کتب خود از او به‌عنوان یک عارف سالک یاد می‌کند. او واقعاً مردی اخلاقی و مهذب بلکه سالک بوده است. در سال ۱۳۵۲ شمسی دو رسالهٔ کوچک از وی در «سیر و سلوک» به زبان فارسی وسیلهٔ آقای مدرسی طباطبایی از افاضل قم، ضمیمهٔ مجلهٔ «وحید» چاپ شد. روح اخلاقی و عرفانی بیدآبادی موجب اعراض او از توجه به صاحبان زر و زور بود؛ آنها به او رو می‌آوردند و او اعراض می‌کرد.

بیدآبادی شاگردان بسیاری پرورش داده است که عن‌قریب از آنها یاد خواهیم کرد، و در سال ۱۱۹۷ درگذشت[۲].

۲. ملامهدی نراقی کاشانی. از اعاظم فقها و حکماست. او و پسرش ملا احمد نراقی از بزرگان علمای اسلام به‌شمار می‌روند و هر دو به جامعیت معروفند. مرحوم سیدمحمدباقر شفتی اصفهانی و حاج محمد ابراهیم کلباسی نزد او تحصیل حکمت کرده‌اند[۳] و خود وی شاگرد ملااسماعیل خواجویی بوده است[۴].

۳. میرزا ابوالقاسم حسینی خاتون‌آبادی معروف به «مدرّس». از مشاهیر مدرسین فلسفه در اصفهان و از خانوادهٔ میرمحمدحسین خاتون‌آبادی سبط مجلسی بوده

---

۱. **مبدأ و معاد**، ملاصدرا، چاپ سنگی، ص ۲۷۸.
۲. **روضات الجنات**، ص ۶۲۴.
۳. همان، ص ۶۴۸.
۴. همان، ص ۳۳.

است[۱]. شاگرد ملااسماعیل خواجویی بوده[۲] و در سال ۱۲۰۳ درگذشته است.

۴. ملامحراب گیلانی، حکیم و عارف مشهور. ریحانةالادب او را از شاگردان خواجویی و بیدآبادی شمرده است[۳] ولی روضات از او فقط به‌عنوان شاگرد خواجویی یاد کرده است[۴].

بنا بر نقل آقای آقاشیخ‌آقابزرگ تهرانی در نقباءالبشر (صفحهٔ ۱۱۱۴) مرحوم میرزا عبدالرزاق خان بغایری صاحب کتاب معرفةالقبله که در سال ۱۳۷۲ هجری قمری وفات کرد، از دخترزادگان ملامحراب بوده است. ملامحراب در سال ۱۱۹۷ درگذشته است[۵].

طبقهٔ بیست و هشتم

۱. ملاعلی نوری مازندرانی اصفهانی. از بزرگترین حکمای الهی اسلامی و از افراد معدود انگشت‌شمار سه چهار قرن اخیر است که تا عمق فلسفهٔ صدرایی نفوذ کرده‌اند. ابتدای تحصیلش در مازندران و قزوین بوده، سپس به اصفهان آمده و از محضر درس آقامحمد بیدآبادی و سید ابوالقاسم مدرس اصفهانی استفاده کرده و خود بزرگترین حوزهٔ حکمت را در اصفهان دایر کرده است.

ملاعلی نوری از نظر تدریس و تشکیل حوزهٔ درسی و تربیت شاگردان و طولانی بودن مدت کار تدریس و تربیت شاگرد (گفته شده قریب هفتاد سال) و ترویج علوم عقلی، کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر است.

هنگامی که مرحوم محمدحسین‌خان مروی مدرسهٔ مروی را در تهران ساخت، از فتحعلیشاه تقاضا کرد ملاعلی نوری را از اصفهان برای تدریس معقول در این مدرسه دعوت کند. شاه از او دعوت کرد و او در جواب نوشت در اصفهان دوهزار محصل مشغول تحصیل‌اند که چهارصد نفر آنها ـ بلکه متجاوز ـ که شایستهٔ حضور

---

۱. **ریحانةالادب**، ج۵/ص۲۶۶.
۲. **روضات‌الجنات**، ص۳۳.
۳. **ریحانةالادب**، ج۵/ص۳۸۵.
۴. **روضات الجنات**، ص۳۳.
۵. مقدمهٔ **الشواهدالربوبیة**.

درس این دعاگو هستند در حوزهٔ درس دعاگو حاضر می‌شوند، چنانچه به تهران بیاید این حوزه از هم می‌پاشد. شاه مجدداً از او خواست یکی از بهترین شاگردهای خود را برای تدریس در این مدرسه انتخاب کند و او ملاعبدالله زنوزی را انتخاب کرد و فرستاد[1].

همهٔ این شاگردان از حومهٔ اصفهان نبوده‌اند، از اطراف و اکناف در حوزهٔ درس این مرد بزرگ ـ که می‌گویند در حدود هفتاد سال تدریس کرده ـ شرکت کرده‌اند و به اطراف پراکنده شده و علم و حکمت را با خود پراکنده‌اند.

صاحب روضات می‌گوید: در کودکی او را در حالی که پیرمردی سپیدمو بود دیده‌ام. در مسجد سید به نماز مرحوم سیدمحمدباقر حجةالاسلام می‌آمد و بعد از نماز باهم جلسه می‌کردند. سید حجةالاسلام خود زمانی شاگرد او بوده است. او و مرحوم حاجی کلباسی ـ که مرجعیت و ریاست اصفهان را داشتند و فوق‌العاده محترم بودند ـ ملاعلی نوری را در مجالس بر خود مقدم می‌داشتند[2].

با وجود حکمای بزرگ دیگر در آن زمان، آنچه بعدها ادامه یافت از طریق این مرد بزرگ بود. بعضی حواشی مختصر و کوتاه از او بر اسفار باقی است که در نهایت متانت و دقت است. گویند تفسیر بزرگی بر سورهٔ توحید نوشته است. وی در سال ۱۲۴۶ درگذشته است[3].

۲. **حاج ملااحمد نراقی** فرزند حاج ملامهدی نراقی سابق‌الذکر. مانند پدر خود جامع‌الفنون و مفتی و مجتهد و مرجع فتوا بوده است. معقول را از پدر خود فرا گرفته است. در سال ۱۲۴۴ یا ۱۲۴۵ درگذشته است[4].

مرحوم علامهٔ تهرانی در **الکرام‌البررة** و **نقباءالبشر** نقل از کتاب **لباب‌الالقاب** مرحوم ملاحبیب‌الله کاشانی، نام گروهی از اهل معقول را در قرن ۱۳ و ۱۴ در کاشان می‌برد که نشان می‌دهد کاشان تا نزدیک به زمان ما از مراکز معقول بوده است.

---

۱. این جریان را مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی فرزند مرحوم ملاعبدالله زنوزی ضمن شرح حال خودش و پدرش نوشته و در مقدمهٔ **انوار جلیه** ملاعبدالله زنوزی از انتشارات «مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل» چاپ شده است.

۲. **روضات الجنات**، ص۴۰۲.

۳. همان، ص۶۴۷.

۴. **ریحانةالادب**، ج۶/ص۱۶۰.

ظاهراً علوم معقول در کاشان وسیلهٔ نراقیها رواج یافت.

۳. میرزا مهدی بن میرزا هدایت‌الله شهید مشهدی. این مرد از مشاهیر فقها و معاریف علمای آن عصر است. در فقه و اصول از تلامیذ وحید بهبهانی است. معاصر سیدمهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء است. ظاهراً اصفهانی‌الاصل است. در اصفهان در حوزهٔ درس آقامحمد بیدآبادی حکمت آموخته و در مشهد اقامت کرده و فقه و اصول و معقول تدریس می‌کرده است. ملاعلی نوری که همدوره و همدرس او در حوزهٔ بیدآبادی است، ضمن یک استفتاء از میرزا ابوالقاسم قمی ـ که در روضات مسطور است ـ به مناسبتی از او به‌عنوان میرزا مهدی مشهدی یاد می‌کند. این مرد ریاضیات نیز می‌دانسته و آن را نزد پدرزن خود شیخ حسین عاملی مشهدی آموخته است. فرزندانش میرزا هدایت‌الله و میرزا عبدالجواد و میرزا داود همه در فنون حکمت وارد بوده‌اند. دو فرزند اخیر در ریاضیات سرآمد عصر در خراسان به‌شمار می‌رفته‌اند. علم و حکمت در خاندان سیدمهدی شهید در حدود صد و پنجاه سال ادامه یافت. مرحوم حاج میرزا حبیب رضوی مجتهد حکیم عارف شاعر مشهدی معروف (متوفّی در ۱۳۲۷) نبیرهٔ اوست، و همچنین مرحوم آقابزرگ حکیم شهیدی مشهدی استاد مسلّم فلسفهٔ خراسان در حدود نیمهٔ قرن چهاردهم هجری قمری، متوفّی در ۱۳۵۵ نبیرهٔ دیگر اوست و ذکرش خواهد آمد.

میرزا مهدی اشارات شیخ و پاره‌ای از کتب ریاضی تدریس می‌کرده. در سال ۱۱۵۲ متولد و در سال ۱۲۱۸ در بست بالا خیابان مشهد در جریان دفاع از حقوق مردم و مبارزه با دستبرد نادرمیرزا نوهٔ نادرشاه به اموال آستانهٔ مقدسهٔ رضوی، به‌دست نادرمیرزا شهید شد[1].

طبقهٔ بیست و نهم

۱. میرزا حسن نوری فرزند ملاعلی نوری. بعد از پدر، حوزهٔ تدریس قابل توجهی تشکیل داد. مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی تهرانی ـ که ذکرش خواهد آمد ـ در مدتی که به اصفهان رفته از محضر درس این استاد استفاده کرده است. بنا بر نقل

۱. رجوع شود به مقدمهٔ مستند حسن حبیب بر دیوان مرحوم حاج‌میرزا حبیب رضوی، از ص ۸۶ به بعد.

استاد جلال‌الدین همایی در مقدمهٔ برگزیده‌ای از اشعار سه شاعر بزرگ اصفهان برخی او را بر پدرش ترجیح می‌داده‌اند. از او اثر قابل توجهی در دست نیست که بشود درباره‌اش داوری کرد، ولی شاگردی افرادی نظیر آقاعلی مدرس گواه صادقی است بر مراتب فضلش. به هرحال از کسانی است که در انتقال فلسفه از نسل پیش از خودش به نسل بعد از خودش عامل مؤثری بوده است.

۲. **ملااسماعیل بن ملامحمد سمیع دربکوشکی اصفهانی، معروف به واحدالعین**. از اجلّای شاگردان ملاعلی نوری و استاد حاج ملاهادی سبزواری است. حوزهٔ درس قابل توجهی داشته. اسفار و مشاعر صدرا و شوارق لاهیجی را حاشیه کرده و عرشیه صدرا را شرح کرده است. در سال ۱۲۷۷ درگذشته است[۱].

۳. **ملاعبدالله زنوزی**. این مرد همان است که به تقاضای محمدحسین‌خان مروی، حکیم نوری او را برای تدریس فلسفه از اصفهان به تهران فرستاد. مرکزیت تهران در مقابل اصفهان که تدریجاً اصفهان از رونق افتاد، از این زمان شروع شد.

ملاعبدالله مطابق گزارشی که فرزند برومند عالیقدرش آقاعلی مدرس داده است، مقدمات را در آذربایجان تحصیل کرده و سپس به کربلا رفته و از حوزهٔ فقه صاحب ریاض بهره‌مند شده و آنگاه مدتی در قم از محضر درس میرزای قمی مجتهد معروف بهره‌مند شده، بعد به اصفهان رفته و از محضر حکیم نوری حکمت آموخته و در سال ۱۲۳۷ به تهران منتقل شده است. پس از بیست سال تدریس و افاضه در مدرسهٔ مروی، در سال ۱۲۵۷ به رحمت حق پیوسته است[۲].

۴. **ملامحمدجعفر لنگرودی لاهیجی**. وی معاصر ملاعبدالله زنوزی و شاگرد سید ابوالقاسم مدرس اصفهانی و ملامحراب گیلانی و مخصوصاً ملاعلی نوری است. اثر معروف او شرح مشاعر ملاصدراست. این شرح اخیراً به مناسبت چهارصدمین سال ولادت ملاصدرا با مقدمه‌ای انگلیسی به قلم آقای دکتر سیدحسین نصر و مقدمه‌ای فارسی به قلم استاد جلال‌الدین همایی و مقدمه‌ای فارسی به قلم استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی چاپ شد. وی علاوه بر شرح مشاعر، شرح تجرید قوشچی و حاشیهٔ خفری بر شرح تجرید قوشچی را حاشیه کرده است. حاشیهٔ شرح تجرید وی در

---

۱. **ریحانة‌الادب**، ج ۶/ص ۲۸۵.

۲. رجوع شود به گزارش آقاعلی زنوزی فرزند معظم‌له در مقدمهٔ **انوار جلیه** که از تألیفات معظم‌له است و اخیراً وسیلهٔ «مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل» چاپ شده است.

سال ۱۲۵۵ مقارن ایام سلطنت محمدشاه تألیف شده است.

تاریخ وفات او را نمی‌دانیم؛ آقای همایی همین‌قدر می‌نویسند: «علی‌التحقیق پیش از ۱۲۹۴ بوده است».

عجیب این است که علامهٔ تهرانی مرحوم آقاشیخ آقابزرگ در کتاب الکرام البررة فی القرن الثالث بعد العشرة (صفحات ۲۳۹ و ۲۵۷) سه نفر راکه هر سه حکیم و همزمان و همنام و گیلانی بوده‌اند نام می‌برند؛ یکی تحت عنوان شیخ جعفر لاهیجی و دیگری تحت عنوان شیخ محمدجعفر لنگرودی (که عرشیهٔ ملاصدرا را شرح کرده) و سوم شیخ محمدجعفر لاهیجی که مشاعر را شرح کرده و بر الهیات شرح تجرید حاشیه زده است.

بسیار مستبعد است که سه نفر حکیم به این نام در یک عصر، اهل یک منطقه وجود داشته باشند، لهذا نیازمند به تحقیق بیشتر است.

۵. ملاآقای قزوینی. این مرد نیز از افاضل شاگردان ملاعلی نوری است[1]. پس از مراجعت از اصفهان به قزوین، حوزهٔ گرمی دایر کرده و فضلا به حوزه‌اش می‌شتافته‌اند. مرحوم آقا علی مدرس زنوزی در گزارش زندگانی خود نوشته که مدتی برای کسب فیض از محضر این مرد بزرگ به قزوین رفته است. وی از کسانی است که نزد ملا اسماعیل اصفهانی ـ که شاگرد بزرگ ملاعلی نوری است ـ نیز تحصیل کرده است[2]. لهذا به اعتباری می‌توان او را از طبقه سی‌ام و هم‌طبقهٔ حاجی سبزواری شمرد. وی در سال ۱۲۸۲ درگذشته است[3].

طبقهٔ سی‌ام

۱. حاج ملاهادی سبزواری. بعد از ملاصدرا مشهورترین حکمای الهی سه چهار قرن اخیر است. حاجی سبزواری در سال ۱۲۱۲ در سبزوار متولد شد. هفت ساله بود که پدرش مرد. در ده سالگی برای تحصیل به مشهد مقدس رفت و ده سال اقامت کرد. شهرت حکمای اصفهان او را به اصفهان کشانید. در حدود هفت سال از محضر

---

۱. **الکرام‌البررة**، علامه آقا شیخ آقا بزرگ تهرانی، ص۱۵۱ .

۲. مقدمهٔ آقای آشتیانی بر **شرح مشاعر** لاهیجی، ص۴۵ .

۳. مقدمهٔ آقای آشتیانی بر **انوار جلیه**، ص۵ .

ملااسماعیل دربکوشکی اصفهانی استفاده کرد و ضمناً در همان‌وقت دو سه سالی اواخر دورهٔ حکیم نوری را درک کرد. سپس به مشهد مراجعت کرد و چند سالی در مشهد به تدریس پرداخت. آنگاه عازم بیت‌الله شد. در مراجعت اجباراً دو سه سالی در کرمان اقامت کرد. در مدت اقامت کرمان برای این که نفس خود را تربیت کند و ریاضت دهد، سعی کرد ناشناخته بماند و در همهٔ مدت به کمک خادم مدرسه به خدمت طلاب قیام می‌کرد. بعد دختر همان خادم را به زنی گرفت و رهسپار سبزوار شد. قریب چهل سال بدون آنکه حتی یک نوبت از آن شهر خارج شود در آن شهر توقف کرد و به کار مطالعه و تحقیق و تدریس و تألیف و عبادت و ریاضت نفس و تربیت شاگردان پرداخت تا عمرش به پایان رسید.

از نظر تشکیل حوزهٔ گرم فلسفی و جذب شاگرد از اطراف و اکناف و تربیت آنها و پراکندن آنها در بلاد مختلف، بعد از حکیم نوری کسی به پایهٔ حکیم سبزواری نمی‌رسد. صیت شهرتش در همهٔ ایران و قسمتهای خارج ایران پیچید. طالبان حکمت از هر سو به محضرش می‌شتافتند. شهر متروک سبزوار از پرتو وجود این حکیم عالیقدر قبلهٔ جویندگان حکمت الهی گشت و مرکز یک حوزهٔ علمی شد.

کنت گوبینو فیلسوف معروف فرانسوی که نظر خاصش در فلسفهٔ تاریخ معروف است، مقارن اوج شهرت حکیم سبزواری سه سال وزیر مختار فرانسه در ایران بوده و کتابی هم به نام سه سال در ایران منتشر کرده است. او می‌نویسد:

> «شهرت و صیت او به قدری عالمگیر شده که طلاب زیادی از ممالک هندوستان، ترکیه و عربستان برای استفاده از محضر او به سبزوار رو آورده و در مدرسهٔ او مشغول تحصیل هستند.»[۱]

حکیم سبزواری فوق‌العاده خوش‌بیان و خوش‌تقریر بود؛ با شور و جذبه تدریس می‌کرد. او گذشته از مقامات علمی و حکمی، از ذوق عرفانی سرشاری برخوردار بود. بعلاوه، مردی با انضباط، اهل مراقبه، متعبد، متشرع و بالاخره سالک الی‌الله بود. مجموع اینها سبب شده بود که شاگردان او به او تا سرحد عشق ارادت بورزند. از نظر جاذبهٔ استاد و شاگردی، حکیم سبزواری بی‌مانند است. بعضی از

---

۱. مقدمهٔ «مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل» بر **شرح منظومه** سبزواری چاپ آن مؤسسه، نقل از کتاب **مذاهب و فلسفه در قرون وسطی** تألیف کنت گوبینو.

شاگردان او بعد از او با اینکه چهل سال از او فاصله گرفته بودند، باز هم هنگام یادآوری او به هیجان می‌آمدند و اشک می‌ریختند.

حکیم سبزواری به فارسی و به عربی شعر می‌سروده و در اشعارش به «اسرار» تخلص می‌کرده است. هر چند در هر دو قسمت، شعر دست پایین فراوان دارد اما در هر دو قسمت برخی اشعار دارد که در اوج زیبایی و کمال و شور و حال است.

حکیم سبزواری در سال ۱۲۸۹ در یک حالت جذبه مانندی درگذشت. یکی از شاگردانش در تاریخ وفاتش چنین سروده است:

اسرار چو از جهان بدر شد — از فرش به عرش ناله برشد
تاریخ وفاتش ار بجویی — گویم: «که نمرد، زنده‌تر شد»

شاگردان حاجی تا آنجا که ما فعلاً اطلاع داریم عبارتند از:

ملاعبدالکریم خبوشانی(قوچانی) که بر منظومهٔ منطق حاشیه دارد.

میرزا حسین سبزواری مقیم تهران استاد ملامحمد هیدجی و میرزا علی‌اکبر یزدی مقیم قم[۱].

حاج میرزا حسین علوی سبزواری مقیم سبزوار که در جامعیت و تحقیق در عصر خود بی‌نظیر شناخته می‌شد[۲].

حکیم عباس دارابی استاد معروف فلسفه در استان فارس[۳].

شیخ ابراهیم سبزواری استاد شیخ‌الرئیس قاجار[۴].

شیخ محمدابراهیم تهرانی که با حکیم سبزواری مراسلات داشته و علامهٔ تهرانی آنها را نزد شیخ محمدجواد جزایری دیده است[۵].

سید ابوالقاسم موسوی زنجانی[۶].

سید عبدالرحیم سبزواری[۷].

---

۱. **ریحانة‌الادب**، ج ۶/ص ۳۸۱ و **نقباءالبشر**، ص ۵۰۲.
۲. **نقباءالبشر**، ص ۵۶۹.
۳. همان، ص ۹۸۳.
۴. همان، ص ۳.
۵. **الکرام‌البررة**، ص ۶.
۶. **نقباءالبشر**، ص ۵۱.
۷. همان، ص ۷۲۷.

ملامحمد صباغ[۱].

شیخ محمدرضا بروغنی استاد آقا شیخ هادی بیرجندی[۲].

میرزا عبدالغفور دارابی[۳].

ملاغلامحسین شیخ‌الاسلام مشهدی استاد حاج فاضل خراسانی و آقابزرگ شهیدی مشهدی[۴].

میرزا محمد سروقدی استاد حاج فاضل خراسانی و آقابزرگ شهیدی مشهدی[۵].

شیخ علی فاضل تبّتی[۶].

میرزا آقا حکیم دارابی[۷].

میرزا محمد یزدی[۸].

حاج میرزا ابوطالب زنجانی[۹].

حاج ملااسماعیل عارف بجنوردی[۱۰].

شیخ عبدالحسین شیخ‌العراقین[۱۱].

میرزا محمد حکیم الهی[۱۲].

□

بزرگترین حسنهٔ حکیم سبزواری، مرحوم حکیم ربانی، عارف کامل الهی، فقیه نامدار، آخوند ملاحسینقلی همدانی درجزینی قدّس سرّه است. این مرد بزرگ و بزرگوار که فرزند یک چوپان پاک‌سرشت بود برای ادامهٔ تحصیل از همدان به تهران آمد. صیت شهرت و جاذبهٔ معنویت حکیم سبزواری او را به سبزوار کشانید. مدتی ـ که تاریخ و مقدارش را فعلاً نمی‌دانم ـ در حوزهٔ آن حکیم شرکت کرد. پس از آن به عتبات شتافت و برای تکمیل علوم منقول، جزء شاگردان استاد المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری قرار گرفت.

در همان ایام توفیق تشرف حضور آقا سیدعلی شوشتری را یافت و در نزد آن عارف کامل مراحل سیر و سلوک را طی کرد و خود به مقامی از کمال و معرفت رسید که کمتر نظیری برایش می‌توان جست.

---

۱. همان، ص ۸۵۴.

۲. همان، ص ۷۲۷.

۳ تا ۱۲. مقدمهٔ آقای سید جلال‌الدین آشتیانی بر **مجموعهٔ رسائل حکیم سبزواری**، صفحات ۶۷ـ۸۲.

اگر همهٔ شاگردان حوزهٔ حکیم سبزواری به حضور در حوزهٔ او افتخار می‌کنند، حوزهٔ حکیم به حضور چنین مردی مفتخر است.

حوزهٔ تعلیم و تربیت مرحوم آخوند ملاحسینقلی بیشتر حوزهٔ تربیت بود تا تعلیم، حوزهٔ انسان‌سازی بود. از این حوزه مردان بزرگی برخاسته‌اند. از مطالعهٔ مواضع متفرقهٔ کتاب نقباءالبشر می‌توان به وسعت دایرهٔ آن پی برد.

طبق آنچه از مدارک و اسناد منتشره دربارهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به «افغانی» به‌دست می‌آید[1]، سید در مدت اقامتش در نجف از محضر دو نفر بهره‌مند شده است: یکی شیخ انصاری و دیگر آخوند ملاحسینقلی. نظر به اینکه تصریح شده که سید در نجف به تحصیل علوم عقلی اشتغال داشته ـ بعلاوه از آثارش کم و بیش پیداست ـ و هم تصریح شده که سید از محضر این دو نفر استفاده کرده است، ظاهر این است که سید علوم عقلی را نزد آخوند آموخته است. علیهذا سیدجمال با یک واسطه شاگرد حکیم سبزواری است.

سیدجمال طبق مدارک موجود، در مدت اقامت در نجف با مرحوم سیداحمد کربلایی تهرانی و مرحوم سیدسعید حبوبی از شاگردان آخوند همدانی که به وارستگی و طی مراحل سیر و سلوک معروفند رفاقت و صمیمیت داشته است[2]، و این یکی دیگر از شگفتیهای زندگی این مرد خارق‌العاده است و بعد تازه‌ای به شخصیت او می‌دهد. تاکنون ندیده‌ایم کسی متوجه این نکته از زندگی او شده باشد.

۲. آقا علی زنوزی، معروف به آقاعلی حکیم و آقاعلی مدرس. فرزند ملاعبدالله زنوزی سابق‌الذکر و از اساتید کم‌نظیر دو قرن اخیر است. در سال ۱۲۳۴ در اصفهان (سه سال قبل از حرکت پدرش از اصفهان به تهران) متولد شد. از پدر معقولاً و منقولاً استفاده کرده است. برای تکمیل علوم منقول به عتبات رفت و پس از مراجعت به تهران به اصفهان رفت و از محضر درس میرزا حسن نوری فرزند ملاعلی نوری بهره‌مند شد. از آنجا به قزوین رفت و از درس ملاآقای قزوینی استفاده کرد. بار دیگر به اصفهان رفت و مجدداً در خدمت میرزا حسن نوری به تکمیل تحصیلات پرداخت. آنگاه به تهران مراجعت کرد و سالها در مدرسهٔ سپهسالار قدیم مدرس

---

۱ و ۲. رجوع شود به کتاب **سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضتهای اسلامی**، صفحات ۲۶ـ۳۱ و به **مجموع اسناد و مدارک دربارهٔ سید جمال**، گردآوردهٔ دکتر اصغر مهدوی و ایرج افشار.

رسمی بود[۱] و در سال ۱۳۰۷ در تهران درگذشت.

۳. آقامحمدرضا حکیم قمشه‌ای. او نیز از اعاظم حکما و اساطین عرفان قرون اخیر است. آقامحمدرضا ـ که شاگردان و دوستانش نام او را به‌صورت مخفف «آمرضا» تلفظ می‌کردند ـ اهل قمشه(شهرضا) اصفهان است. در جوانی برای تحصیل به اصفهان مهاجرت کرد و از محضر میرزا حسن نوری[۲] و ملامحمدجعفر لنگرودی[۳] بهره‌مند شد. سالها در اصفهان عهده‌دار تدریس فنون حکمت بود. حدود ده سال پایان عمر خود را در تهران به سر برد و در حجرهٔ مدرسهٔ صدر مسکن گزید و فضلا از محضر پرفیضش استفاده کردند. پرشورترین دورهٔ زندگانی حکیم قمشه‌ای ده‌سال آخر است.

وی مردی به تمام معنی وارسته و عارف‌مشرب بود؛ با خلوت و تنهایی مأنوس بود و از جمع تا حدودی گریزان. در جوانی ثروتمند بود؛ در خشکسالی ۱۲۸۸ تمام مایملک منقول و غیرمنقول خود را صرف نیازمندان کرد و تا پایان عمر درویشانه زیست.

حکیم قمشه‌ای در اوج شهرت آقاعلی حکیم مدرس زنوزی و میرزا ابوالحسن جلوه به تهران آمد و با آنکه مشرب اصلی‌اش صدرایی بود، کتب بوعلی را تدریس کرد و بازار میرزای جلوه را که تخصصش در فلسفهٔ بوعلی بود شکست، به‌طوری که معروف شد: «جلوه از جلوه افتاد».

حکیم قمشه‌ای هرگز جامهٔ روستایی را از تن دور نکرد و در زی و جامهٔ علما درنیامد. مرحوم جهانگیرخان قشقایی که سالها شاگرد او بوده است نقل کرده که به شوق استفاده از محضر حکیم قمشه‌ای به تهران رفتم. همان شب اول، خود را به محضر او رساندم. وضع لباسهای او علمایی نبود، به کرباس‌فروش‌های سده می‌مانست. حاجت خود را بدو گفتم. گفت: میعاد من و تو فردا در خرابات. خرابات محلی بود در خارج خندق(قدیم) تهران و در آنجا قهوه‌خانه‌ای بود که درویشی آن را اداره می‌کرد. روز بعد اسفار ملاصدرا را با خود بردم. او را در خلوتگاهی دیدم که بر حصیری نشسته بود. اسفار را گشودم. او آن را از بر می‌خواند. سپس به‌تحقیق

۱. گزارش خود آن مرحوم که در مقدمهٔ **انوار جلیه** چاپ شده است.

۲. مقدمهٔ رسالهٔ **ولایت** حکیم قمشه‌ای، ص ۲.

۳. مقدمهٔ آقای همایی بر کتاب **برگزیدهٔ دیوان سه شاعر اصفهان**، ص ۲۱.

مطلب پرداخت. مرا آنچنان به وجد آورد که از خود بی‌خود شدم، می‌خواستم دیوانه شوم. حکیم حالت مرا دریافت، گفت: آری، «قوت می بشکند ابریق را»[۱].

حکیم قمشه‌ای از ذوق شعری عالی برخوردار بود و به «صهبا» تخلص می‌کرده است. او در سال ۱۳۰۶ در کنج حجرهٔ مدرسه، در تنهایی و خلوت و سکوتی عارفانه از دنیا رفت. قضا را آن روز مصادف بود با فوت مفتی بزرگ شهر مرحوم حاج ملاعلی کنی و در شهر غوغایی برپا بود. دوستان و ارادتمندانش ساعتها پس از فوت او از درگذشتش آگاه شدند. آن گروه معدود، او را در سر قبر آقا به خاک سپردند[۲].

حکیم قمشه‌ای آنچنان مرد که زیست و آنچنان زیست که خود در بیتی از یک غزل سروده و آرزو کرده بود:

کاخ زرین به شهان خوش که من دیوانه
گوشه‌ای خواهم و ویرانه به عالم کم نیست[۳]

حکیم قمشه‌ای شاگردان بسیاری تربیت کرد. آقا میرزا هاشم اشکوری، آقا میرزا حسن کرمانشاهی، آقا میرزا شهاب نیریزی، جهانگیرخان قشقایی، آخوند ملا محمد کاشی اصفهانی، میرزا علی اکبر یزدی مقیم قم، شیخ علی نوری مدرس مدرسهٔ مروی معروف به شیخ علی شوارق، میرزا محمد باقر حکیم و مجتهد اصطهباناتی مقیم نجف و مقتول در مشروطیت و مدفون در اصطهبانات، حکیم صفای اصفهانی شاعر عارف معروف، شیخ عبدالله رشتی ریاضی، شیخ حیدرخان نهاوندی قاجار، میرزا ابوالفضل کلانتر تهرانی، میرزا سید حسین رضوی قمی، شیخ محمود بروجردی، میرزا محمود قمی از آن جمله‌اند[۴].

۴. **میرزا ابوالحسن جلوه**، از مشاهیر اساتید و مدرسین این طبقه است. سالهای

---

۱. مقدمهٔ رسالهٔ **ولایت** حکیم قمشه‌ای، ص ۱۴.

۲. مقدمهٔ آقای همایی بر کتاب **برگزیدهٔ دیوان سه شاعر اصفهان**.

۳. قبل از این بیت، این ابیات است:

همه آفاق بگشتم چو تو در عالم نیست — یا اگر هست به حسن تو بنی‌آدم نیست
شاید ار زیر نگین ملک سلیمان آری — حسن هر جا که زند خیمه کم از خاتم نیست
فکری ای شیخ به روز سیه خود می‌کن — که تو را دست در آن زلف خم اندر خم نیست

۴. رجوع شود به **نقباء البشر**، ص ۷۳۳ و ۶۹۰ و ۱۱۸۵ و به مقدمهٔ رسالهٔ مرحوم حکیم قمشه‌ای در باب «ولایت و خلافت کبریٰ» که حاشیه‌ای بر فصّ شیثی **فصوص‌الحکم** محیی الدین است، ص ۲.

متمادی تدریس کرده و شاگردان بسیاری تربیت کرده است. مرحوم جلوه در سال ۱۲۳۸ متولد شده و در سال ۱۳۱۴ درگذشته است. مرحوم جلوه بیشتر طرفدار بوعلی بوده و به فلسفهٔ ملاصدرا اعتقاد چندانی نداشته است. وی اهل اصفهان است و به تهران مهاجرت کرده است. جلوه شاگرد میرزا حسن نوری و میرزا حسن چینی از شاگردان ملاعلی نوری است. گویند جلوه ابتدا که به تهران آمد، به قصد رفتن به سبزوار و استفاده از محضر حاجی سبزواری(که نیم‌طبقه بر او مقدم است) بود ولی منصرف شد و در تهران رحل اقامت افکند. جلوه و حکیم قمشه‌ای و آقاعلی مدرس سه مدرس نامداری بودند که حوزهٔ تهران در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم بر محور وجود آنها می‌گردید، ولی دو رقیب جلوه بر او از نظر علمی تقدم داشته‌اند. غالباً شاگردان آنها مانند افرادی که در ذیل نام حکیم قمشه‌ای یاد کردیم مشترکند و شاگردان هر سه نفر بوده‌اند.

طبقهٔ سی و یکم

۱. میرزا هاشم اشکوری رشتی. از اساتید مسلّم فلسفه و عرفان زمان خود بوده و شاگردان بسیاری از حوزهٔ پر برکتش برخاسته‌اند. او یکی از ارکانی است که واسطهٔ انتقال فلسفه و عرفان به طبقات بعدی است. شهرتش و امتیازش از هم‌طبقه‌هایش به تخصص در عرفان نظری است. مصباح الانس فنّاری را که شرح مفتاح الغیب قونوی است حاشیه کرده و چاپ شده است؛ متأسفانه آنقدر بد چاپ شده که یک‌جفت چشم بها می‌گیرد. حکیم اشکوری از شاگردان حکیم قمشه‌ای و آقاعلی مدرس و میرزای جلوه بوده است. وی در سال ۱۳۳۲ درگذشته است.

۲. میرزا حسن کرمانشاهی. معاصر اشکوری و شاگرد سه استاد مسلّم فوق‌الذکر است. او نیز شاگردان بسیار تربیت کرده است و از ارکان انتقال فلسفه به طبقات متأخرتر است. وی در سال ۱۳۳۶ درگذشته است.

۳. میرزا شهاب الدین نیریزی شیرازی. شاگرد حکیم قمشه‌ای و میرزای جلوه بوده و در فقه و اصول نیز مهارت داشته است.

او نیز در عرفان نظری محیی الدینی ید طولا داشته است. حکیم نیریزی مدرسهٔ صدر تهران را ـ که قبلاً اقامتگاه استادش حکیم قمشه‌ای بود ـ محل اقامت قرار داد

و به کار تحقیق و تدریس و تربیت شاگرد پرداخت. رساله‌ای در «حقیقت وجود» نگاشته است. مرحوم آقاشیخ آقابزرگ تهرانی که شرح حال وی را نگاشته، می‌گوید: نسخه‌ای از این رساله نزد من است[1].

۴. میرزا عباس شیرازی دارابی، معروف به حکیم‌عباس. از اساتید مسلّم فلسفه در استان فارس است. شاگرد حکیم سبزواری بوده و قبلاً از او در ذیل نام حکیم سبزواری یاد کردیم. علامهٔ تهرانی می‌نویسد: در معقول و منقول بارع بود. اسفار را به خط خود نوشته و از خود بر آن حواشی زده است. دعای کمیل و قصیدهٔ معروف میرفندرسکی را شرح کرده است. شیخ احمد شیرازی نجفی معروف به شانه‌ساز و میرزا ابراهیم نیریزی (که هر دو از مدرسان حکمت در شیراز بوده‌اند) از شاگردان او بوده‌اند[2]. علامهٔ تهرانی می‌گوید تاریخ وفاتش را نمی‌دانم، ولی فرصت الدولهٔ شیرازی در **آثارالعجم** وفات او را در سال ۱۳۰۰ نوشته است. قبرش در حافظیهٔ شیراز است.

۵. جهانگیرخان قشقایی. در بزرگی عشق تحصیل به سرش افتاد و دنبال علم را گرفت تا آنجا که استاد مسلّم فلسفه در اصفهان گردید. مرحوم خان علاوه بر مقام علمی و فلسفی، در متانت و وقار و انضباط اخلاقی و تقوا نمونه بوده است. تا آخر عمر در همان لباس عادی اولی خود باقی بوده و فوق العاده مورد ارادت شاگردان و آشنایان بوده است. مرحوم خان شاگرد آقامحمدرضا قمشه‌ای بوده و احتمالاً در ابتدای تحصیل حوزه، درس میرزا عبدالجواد حکیم خراسانی مقیم اصفهان و ملا اسماعیل اصفهانی دربکوشکی را درک کرده است[3]. جهانگیرخان در سال ۱۲۴۳ در دهاقان اصفهان متولد شده و در سال ۱۳۲۸ در اصفهان درگذشته است و قبرش در تخت فولاد اصفهان معروف است.

۶. آخوند ملامحمد کاشی. مقیم اصفهان، معاصر جهانگیرخان و شاگرد آقامحمدرضا قمشه‌ای بوده است. در مدرسهٔ صدر اصفهان می‌زیسته و تا پایان عمر مانند جهانگیرخان ـ با تجرد بسر برد. مردی مرتاض بوده و حالات عجیبه از او ظاهر می‌شده است. بسیاری از اکابر و از آن جمله مرجع بزرگ مرحوم آقای حاج

---

۱. **نقباء البشر**، ص۸۴۵.

۲. همان، ص۹۸۳.

۳. مقدمهٔ آقای همایی بر شرح لنگرودی بر **مشاعر** ملاصدرا، ص۱۱.

آقاحسین بروجردی[۱] و مرحوم آقای حاج‌آقارحیم ارباب و گروهی دیگر از شاگردان اویند.

آخوند کاشی در سال ۱۳۳۲ در اصفهان درگذشت و در تخت فولاد نزدیک قبر جهانگیرخان دفن شد.

۷. آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی. وی نیز از شاگردان آقاعلی حکیم و حکیم قمشه‌ای و میرزای جلوه است. برای ادامهٔ تحصیلات در علوم منقول به عتبات رفت. گروهی در آنجا از آن جمله محقق بزرگ معاصر مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی غروی و مرحوم حاج شیخ غلامرضا یزدی از محضر او علوم عقلیه را استفاده کردند. مشارالیه در جریان مشروطیت در سال ۱۳۲۶ در اصطهبانات به قتل رسید[۲].

۸. میرزا علی اکبر حکمی یزدی قمی. از شاگردان سه استاد فوق‌الذکر و آقا میرزا حسین سبزواری مقیم تهران است[۳] و شاید در نزد شخص اخیر ریاضیات آموخته است[۴]. اواخر عمر در قم مقیم بوده است. پس از ورود مجتهد بزرگ، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری به قم و تشکیل حوزه و اجتماع فضلا، گروهی و از آن جمله مرحوم آقای حاج سید محمدتقی خوانساری از مراجع تقلید عصر ما و آقای حاج سید احمد خوانساری یکی از مراجع تقلید معاصر، و استاد بزرگ این بنده آیت‌الله خمینی(مدظله) از محضر معظم‌له استفاده کرده‌اند. ظاهراً در حدود سال ۱۳۴۵ درگذشته است.

۹. حاج شیخ عبد النبی نوری. جامع المعقول والمنقول بوده است. در منقول شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بزرگ و در معقول شاگرد آقاعلی مدرس و احتمالاً شاگرد قمشه‌ای و جلوه بوده است. وی در سال ۱۳۴۴ درگذشته و در جوار حضرت عبدالعظیم در مقبرهٔ ناصرالدین‌شاه دفن شده است. مرحوم حاج شیخ عبد النبی در جامعیت و حضور ذهن در مسائل علوم مختلف و هم در تقوا در زمان خویش

---

۱. در سال ۱۳۲۲ شمسی که در بروجرد از محضرشان استفاده می‌کردم، از خودشان شاگردی نزد آخوند و همچنین ظهور حالات عجیب آخوند را شنیدم.

۲. **نقباء البشر**، ص۲۱۲.

۳. **ریحانة الادب**، ج۶/ص۳۸۱ ضمن احوال ملا محمد هیدجی.

۴. ظاهراً تخصص‌بیشتر این مرد بزرگ در ریاضیات بوده است.

مشهور بوده است. مرحوم آقاشیخ محمدتقی آملی فقیه و حکیم معاصر، متوفّیٰ در سال ۱۳۹۱ چهارده سال از محضر این مرد بزرگ بهره گرفته‌است.

۱۰. حاج میرزا حسین علوی سبزواری. شاگرد حاجی سبزواری در معقول و شاگرد میرزای شیرازی در منقول بوده است. به هوش و ذکاء و حفظ معروف است. گویند تجلیلی که میرزای شیرازی از او در تصدیق اجتهادش کرده است از احدی نکرده است. متأسفانه عمرش در سبزوار گذشت و استفادهٔ قابل توجهی از او نشد. معظم‌له در سال ۱۲۶۸ متولد و در سال ۱۳۵۲ درگذشته است[۱].

۱۱. شیخ غلامحسین شیخ‌الاسلام خراسانی. وی از شاگردان حاجی سبزواری است. مدت شش سال درس حاجی را در سبزوار درک کرده و خود سالها در مشهد مقدس مشعلدار علوم عقلی بوده است. نامش همراه نام مرحوم حاج میرزا حبیب در داستان «اصحاب سراچه» (که داستان معروفی است در مشهد) برده می‌شود[۲].

مرحوم حاج شیخ عباسعلی خراسانی معروف به حاج فاضل از شاگردان او بوده است. وی در سال ۱۲۴۶ متولد و در سال ۱۳۱۹ درگذشته است[۳].

۱۲. میرزا محمد سروقدی مشهدی. وی نیز از شاگردان بنام حاجی سبزواری و مدرسان علوم عقلی در مشهد بوده و حاج فاضل خراسانی از محضر او استفاده کرده است[۴].

۱۳. ملا محمد هیدجی زنجانی. بعد از تحصیل مقدمات در زنجان و قزوین به تهران آمد. ریاضیات را از محضر آقامیرزاحسین سبزواری مقیم تهران، و حکمت و فلسفه را از محضر میرزای جلوه استفاده کرد. سفری به عتبات برای تکمیل معلومات رفت. در آنجا نیز ضمن تحصیل علوم نقلی به تکمیل علوم عقلی پرداخت. پس از مراجعت به تهران، خود حوزهٔ درس داشت؛ طالبان حکمت از محضرش استفاده می‌کردند. مرحوم هیدجی حاشیه‌ای دارد بر شرح منظومه حکیم سبزواری که مورد استفاده است و مکرر چاپ شده است.

حکیم هیدجی مانند برخی از اسلاف خودش، از تهذیب و صفای نفس بهرهٔ کافی داشت و هم مانند برخی از آن اسلاف تا پایان عمر در حال تجرد باقی ماند و

---

۱. **نقباءالبشر**، ص ۵۶۹.

۲. رجوع شود به مقدمهٔ حسن حبیب بردیوان مرحوم حاج میرزاحبیب شهیدی خراسانی، ص۲۵ـ۳۷.

۳ و ۴. مقدمهٔ **الشواهد الربوبیه**، ص۱۴۶.

در سال ۱۳۳۹ درگذشت. به پارسی و ترکی شعر نیکو می‌گفته است[1]. وی وصیتنامه‌ای دیدنی و پندآموز دارد که در آخر دیوانش چاپ شده است.

طبقهٔ سی و دوم

۱. حاج شیخ عباسعلی فاضل خراسانی. چنانکه گفتیم در معقول از شاگردان مع‌الواسطهٔ حاجی سبزواری و در منقول از شاگردان مرحوم میرزای شیرازی است. وی از نمونه‌های فضل و جامعیت یک قرن اخیر است.

سه نفر در آن عصر ضرب‌المثل جامعیت و دقت و تحقیق بوده‌اند: حاج‌فاضل خراسانی در مشهد، حاج شیخ عبد النبی نوری در تهران، حاج‌میرزا حسین علوی سبزواری در سبزوار. می‌گویند حاج میرزا حسین، افضل آنها بوده است. مرحوم حاج فاضل در زمان خودش مدرس رسمی کتب فلسفه در حوزهٔ بارونق مشهد بود. معظم‌له در همان سال که همتای تهرانی‌اش مرحوم حاج شیخ عبد النبی درگذشت(سال ۱۳۴۴)، در مشهد وفات یافت.

۲. میرزا عسکری شهیدی مشهدی، معروف به آقابزرگ حکیم. از احفاد مرحوم میرزا مهدی شهید است که هم‌طبقهٔ ملاعلی نوری است و در طبقهٔ بیست و هشتم از آنها یاد شد. بیت شهیدی در مشهد در حدود صدوپنجاه سال بیت علم و حکمت و روحانیت بود. مرحوم آقابزرگ فرزند مرحوم میرزا ذبیح‌الله است و او فرزند و شاگرد مرحوم میرزا هدایت‌الله و او فرزند و شاگرد مرحوم میرزا مهدی شهید است که شاگرد مرحوم آقامحمد بیدآبادی و شیخ حسین عاملی بوده است.

از تحصیلات مرحوم آقابزرگ اطلاع درستی نداریم. ظاهراً ابتدا شاگرد پدرش و مرحوم ملا غلامحسین شیخ الاسلام و میرزامحمد سروقدی در مشهد بوده و بعد به تهران آمده و اندکی زمان مرحوم جلوه را درک کرده و نزد حکیم اشکوری و حکیم کرمانشاهی نیز درس خوانده است.

این بنده در ابتدای تحصیل مقدمات عربی در مشهد(سالهای ۱۳۵۲ـ۱۳۵۴ه.ق) او را که پیرمردی سپیدموی و ساده‌زیست بود دیده بودم. وی

---

۱. ریحانة الادب، ج۶/ص ۳۸۱.

فرزندی داشت به نام میرزا مهدی که در همهٔ حوزهٔ عظیم و پررونق مشهد در آن وقت از نظر فضل و فضیلت مانند ستاره می‌درخشید؛ استاد شرح منظومه و اسفار و کفایه بود. آن وقت سنین میان سی و چهل را طی می‌کرد. آن جوان در سال ۱۳۵۴ درگذشت و مشهد را عزادار ساخت. سال بعد خود مرحوم آقابزرگ درگذشت و با درگذشت این دو نفر پروندهٔ روحانیت و حکمت و فلسفه در این خاندان بسته شد.

مرحوم آقابزرگ به وارستگی و صراحت لهجه و آزادگی و آزادمنشی شهره بود. با اینکه در نهایت فقر می‌زیست، از کسی چیزی نمی‌گرفت. یکی از علمای مرکز که با او سابقهٔ دوستی داشته است پس از اطلاع از فقر او، در تهران با مقامات بالا تماس می‌گیرد و ابلاغ مقرری قابل توجهی برای او صادر می‌شود. آن ابلاغ همراه نامهٔ آن عالم مرکزی به آقابزرگ داده می‌شود. مرحوم آقابزرگ پس از اطلاع از محتوا ضمن ناراحتی فراوان از این عمل دوست تهرانی‌اش، در پشت پاکت می‌نویسد: «ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم...» و پاکت را با محتوایش پس می‌فرستد.

۳. آقا سید حسین بادکوبه‌ای. مرحوم بادکوبه‌ای در سال ۱۲۹۳ در دهی از دهات بادکوبه متولد شد. پس از تحصیل مقدمات به تهران آمد و ریاضیات را نزد میرزای جلوه (اواخر عمر جلوه) آموخت و فلسفه را از محضر حکیم اشکوری و حکیم کرمانشاهی استفاده کرد. آنگاه به نجف رفت و به تکمیل علوم نقلیه در حوزهٔ آخوند ملامحمد کاظم خراسانی و شیخ حسن ممقانی پرداخت.

مطابق نقل علامهٔ تهرانی در نقباء البشر مرحوم بادکوبه‌ای در نجف در علوم عقلی و نقلی شهرت یافت و به تدریس رشته‌های مختلف نقلی و عقلی پرداخت. گروه بسیاری از محضرش بهره‌مند شدند. حضرت استادناالعلامه آقای حاج سید محمدحسین طباطبایی (مدظله) طبیعیات و الهیات شفا را از اول تا آخر نزد این مرد بزرگ در نجف تحصیل کرده‌اند. مطابق نقل علامهٔ تهرانی، این مرد و مرحوم حاج شیخ محمد حسین غروی دو چهره‌ای بودند که در آن زمان در نجف به اطلاع بر علوم عقلیه شناخته می‌شدند. مشارالیه در سال ۱۳۵۸ در نجف اشرف درگذشت[۱].

۴. آقای آقامیرزا محمدعلی شاه‌آبادی تهرانی اصفهانی‌الاصل. جامع‌المعقول و

---

۱. **نقباء البشر فی القرن الرابع عشر**، ج ۲/ص ۵۸۴ و ۹۱۸.

المنقول بود. در فلسفه و عرفان شاگرد میرزای جلوه و میرزای اشکوری بوده است. در منقول شاگرد حاج میرزا حسن آشتیانی در تهران و آخوند خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی در نجف و سامره بوده است. در تهران به مقام مرجعیت و فتوا رسید. در سالهای اقامت مرحوم حاج شیخ‌عبدالکریم حائری در قم، سالها به قم مهاجرت کرد و فضلا از محضرش کمال بهره را می‌بردند. در عرفان امتیاز بی‌رقیبی داشت. استاد بزرگ ما آیت‌الله خمینی(مدظله) در آن مدت از محضر پرفیض این مرد بزرگ استفاده برده بود و او را بالاخص در عرفان، بی‌نهایت می‌ستود. معظم‌له در سال ۱۳۶۹ در تهران درگذشت[۱].

۵. آقا سیدعلی مجتهد کازرونی شیرازی، فرزند مرحوم حاج سیدعباس مجتهد کازرونی. در ۱۲۷۸ متولد شد. در ۱۲۹۱ از کازرون به شیراز آمد و تا سال ۱۳۰۴ در شیراز به تحصیل معقول و منقول پرداخت. معقول را نزد شیخ احمد شیرازی نجفی ــ که شاگرد حکیم عباس دارابی بوده ــ و شیخ محمدحسین شانه‌ساز تحصیل کرد. احتمالاً اواخر دورهٔ تدریس حکیم عباس (متوفّای ۱۳۰۰) را نیز درک کرده است. از سال ۱۳۰۴ تا ۱۳۱۵ در نجف اقامت کرد و از حوزهٔ درس آخوند ملامحمدکاظم بهره‌مند شد و به مقامات عالی نایل آمد. از سال ۱۳۱۹ تا پایان عمر (۱۳۴۳) در شیراز به تدریس خصوصاً تدریس فلسفه و عرفان اشتغال داشت. بسیاری از مدرسین و فضلای شیرازی در معقول و منقول شاگرد او بوده‌اند. مرحوم آقاسیدعلی نمونه‌ای از سلف صالح بوده است. شاگردان او و سایر مردم شیراز داستانها از صفای نفس و تقوای او دارند.

۶. آقا شیخ محمد خراسانی گنابادی اصفهانی، معروف به آقا شیخ محمد حکیم و آقا شیخ‌محمد خراسانی. مقیم مدرسهٔ صدر اصفهان و از شاگردان مرحوم جهانگیرخان و آخوند ملامحمد کاشی (و بیشتر جهانگیرخان) بوده است. بعد از درگذشت آن دو نفر، استاد مسلّم فلسفهٔ اصفهان بود. مرحوم حاج‌میرزاعلی‌آقا شیرازی[۲] و آقای جلال‌الدین همایی استاد دانشگاه تهران، از شاگردان اویند. حکیم

۱. **ریحانة الادب**، ج۳/ص۱۶۷ و اطلاعات متفرقه.

۲. مرحوم آقای حاج میرزا علی‌آقا شیرازی(رضوان‌الله علیه) از نظر سنی ظاهراً تفاوت چندانی با حکیم خراسانی نداشته و با معظم‌له و آقای حاج‌آقا رحیم ارباب، یگانه یادگار سلف صالح، دوستی‌ای در کمال صمیمیت داشته‌اند، ولی نظر به اینکه فلسفه را در بزرگسالی تحصیل کرده از محضر دوست صمیمی‌اش بهره‌مند شده است.

خراسانی در وارستگی و پاکی کم نظیر بود و مانند جهانگیرخان و آخوند کاشی تا آخر عمر مجرد زیست. در سال ۱۳۵۵ درگذشت.

پس از درگذشت حکیم خراسانی، در اصفهان دو نفر دیگر بودند که این شمع را روشن نگه می‌داشتند: مرحوم حاج آقاصدر کوپایی و مرحوم شیخ محمود مفید. با درگذشت این دو نفر این چراغ چهارصدساله تقریباً به خاموشی گرایید.

۷. حاج شیخ محمدحسین غروی اصفهانی. در تقوا و علم، منقولاً و معقولاً یگانه بود. در سال ۱۲۹۶ در نجف متولد شد. پدرش بازرگانی بود متدین مقیم کاظمین. مرحوم اصفهانی تا نزدیک به بیست‌سالگی در کاظمین مقیم بود و تحصیل می‌کرد. بعد به نجف مشرف شد و در درس مرحوم آخوند ملامحمدکاظم خراسانی حاضر شد و تا پایان عمر استاد (۱۳۲۹) ادامه داد.

وی در علوم معقول، شاگرد مرحوم میرزا محمدباقر حکیم اصطهباناتی است. مرحوم اصفهانی تألیفات زیادی در فقه و اصول دارد و اندیشه‌اش هم‌اکنون جزء اندیشه‌های زنده‌ای است که در میان علما و فضلای حوزه‌های درس فقه و اصول مطرح است. منظومه‌ای در فلسفه دارد بسیار عالی به نام «تحفة الحکیم». رساله‌ای هم در معاد نوشته است. حضرت استادناالعلامه آقای طباطبایی (مدظله‌العالی) در سالهای میان ۱۳۴۴ ـ ۱۳۵۴ از محضر این بزرگ بهره‌های فراوان برده و افتخار شاگردی‌اش را دارند. معظم‌له در سال ۱۳۶۱ با سکتهٔ مغزی درگذشت[۱].

۸. آقا شیخ‌محمدتقی آملی. در سال ۱۳۰۴ در تهران متولد شد. قسمتی از دروس معقول و منقول را نزد پدرش آقاشیخ‌محمد آملی (۱۲۶۳ ـ ۱۳۳۶) که او خود از فیلسوفان به شمار می‌رفت، تحصیل کرد. سپس در درس مرحوم میرزای کرمانشاهی شرکت نمود. بعد از فوت کرمانشاهی قریب ۱۴ سال از محضر حاج شیخ عبدالنبی مجتهد نوری بهره‌مند شد. از آن پس به نجف رفت و به تکمیل فقه و اصول در محضر آقایان حاج‌میرزاحسین نائینی و آقاسید ابوالحسن اصفهانی و آقا ضیاءالدین عراقی پرداخت و به مقامات عالی رسید. در اخلاق از محضر عارف کامل آقاحاج میرزا علی‌آقاقاضی فیض می‌گرفت.

معظم‌له در مدت اقامت در تهران هم منقول تدریس می‌کرد و هم معقول.

---

۱. مقدمهٔ مرحوم شیخ محمدرضا مظفر ـ که از شاگردان معظم‌له بود ـ بر تعلیقهٔ معظم‌له بر **مکاسب** شیخ انصاری.

مهمترین اثر معقولی او حاشیهٔ اوست بر شرح منظومه سبزواری که مکرر چاپ شده است، و مهمترین اثر منقولی‌اش شرحی است استدلالی بر عروة الوثقی. معظم‌له در سال ۱۳۹۱ قمری در تهران درگذشت[۱].

۹. آقای آقامیرزا مهدی آشتیانی. از اساتید مسلّم و متبحر قرن ما بود. پدرش میرزا جعفر ملقب به میرزا کوچک از شاگردان آقامحمدرضا حکیم قمشه‌ای بود و مادرش دختر حاج میرزا حسن آشتیانی مجتهد معروف تهران بود.

مرحوم آقا میرزا مهدی از تلامیذ میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا هاشم اشکوری بوده است. سالها در تهران مدرس فلسفه و عرفان بود و عنوان مدرس رسمی مدرسهٔ سپهسالار قدیم را ـ که بر حسب وقف‌نامه باید ماهر در عقلیات و ناظر در شرعیات باشد ـ داشت. در حدود سالهای ۱۳۶۵ ـ ۱۳۶۶ هجری قمری به استدعای فضلا و طلاب حوزهٔ علمیه قم چندی به قم مهاجرت کرد و به تدریس و افاضه پرداخت. این بنده در آن مدت قلیل، توفیق استفاده از محضر او را یافت.

معظم‌له آثار ارزنده‌ای از خود باقی گذاشت. بر شرح منظومه منطق و فلسفه حاشیه دارد و هر دو چاپ شده است. کتابی به نام «اساس التوحید» دربارهٔ «قاعدهٔ الواحد» و وحدت وجود دارد که آن نیز چاپ شده است. شاید آثار دیگری هم داشته باشد که من نمی‌دانم. در سال ۱۳۷۲ درگذشت.

۱۰. آقای آقامیرزا احمد آشتیانی. معظم‌له کوچکترین فرزند حاج میرزا حسن مجتهد آشتیانی بود. جامع‌المعقول والمنقول و ضرب‌المثل تقوا و پارسایی بود. بیش از چهل سال در تهران به تدریس فقه و اصول و معقول پرداخت. معظم‌له نیز از شاگردان حکیم کرمانشاهی و حکیم اشکوری بود.

در حدود سالهای ۱۳۴۵ ـ ۱۳۵۰ برای تکمیل علوم نقلی به نجف رفت و خود نیز تدریس می‌کرد. در درس اسفار او فضلای درجهٔ اول آن ایام نجف که بسیاری از آنها مجتهد مسلّم بودند شرکت می‌کردند. حضرت استاد علامهٔ طباطبایی در همان ایام از محضر این مرد بزرگ استفاده کرده، قسمتی از اسفار را نزد او خوانده‌اند. معظم‌له در سال ۱۳۹۵ در حالی که قریب صدسال از عمرش می‌گذشت زندگانی را بدرود گفت.

---

۱. مقدمهٔ آقای حاج میرزا حسن مصطفوی بر چاپ دوم تعلیقهٔ معظم‌له بر **شرح منظومه**، و اطلاعات مستقیم.

۱۱. آقا میرزا طاهر تنکابنی. او نیز از اساتید مسلّم فلسفه در دوران اخیر بود و ممحّض در فلسفه بود. احاطهٔ وی به متون و آراء فلاسفه حیرت‌انگیز بوده است. در سال ۱۲۸۰ در کلاردشت مازندران متولد شد. برای تکمیل تحصیلات به تهران آمد. دورهٔ میرزای جلوه و حکیم قمشه‌ای و حکیم مدرس را درک کرده است. اینکه از درس حکیم کرمانشاهی و حکیم نیریزی استفاده کرده است یا نه، چیزی نمی‌دانیم. پس از دورهٔ این سه حکیم، او از اساتید مسلّم به شمار رفته است و در سال ۱۳۶۰ وفات یافت.

۱۲. آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی. از مشاهیر و معاریف اساتید درنیم قرن اخیر بود. جامع‌المعقول‌والمنقول بود. فلسفه را نزد حکیم کرمانشاهی و حکیم اشکوری آموخته بود. پس از تأسیس حوزهٔ علمیهٔ قم در سال ۱۳۴۰ وسیلهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، معظم‌له به قم مهاجرت کرد و ضمن استفاده از محضر آقای حائری، خود به تدریس شرح منظومه سبزواری و اسفار ملا صدرا پرداخت. فضلا از درسش استفاده می‌کردند. استاد بزرگ ما آیت‌الله خمینی(مدظله) شرح منظومه و قسمتی از اسفار را نزد او خوانده‌اند. او را بالخصوص از نظر حسن تقریر و بیان می‌ستودند. مرحوم رفیعی در زمان حیات مرحوم آقای حائری به قزوین مراجعت کرد. طالبان حکمت احیاناً برای استفاده از محضرش به قزوین می‌رفتند. سالهای آخر، تهران را محل اقامت قرار داد و از مراجع تقلید به شمار می‌رفت. در سال ۱۳۹۴ جهان را وداع گفت.

۱۳. آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی. از مشاهیر مدرسان فلسفه در عصر اخیر بود. رساله‌ای در الهیات دارد. در مقدمهٔ آن رساله نوشته که شاگرد جهانگیرخان و حکیم اشکوری بوده است.

پس از تأسیس دانشگاه، سالها در دانشکدهٔ ادبیات و دانشکدهٔ معقول و منقول تدریس می‌کرد. فاضل تونی بر مقدمهٔ شرح فصوص قیصری حاشیه نوشته است. وی در سال ۱۳۰۹ متولد[1] و در حدود سال ۱۳۸۰ درگذشت.

۱۴. سید محمد کاظم عصار. از اساتید فلسفهٔ عصر اخیر به شمار می‌رفت. در سال ۱۳۰۵ متولد شد و در هجده‌سالگی به اصفهان رفت و سه سال به تحصیل

۱. **نقباء البشر**، ص ۸۸۹.

فلسفه (علی‌الظاهر نزد جهانگیرخان و آخوند ملامحمد کاشی) پرداخت. بعد به تهران آمد و شش سال نزد اساتید تهران: حکیم اشکوری و حکیم کرمانشاهی و حکیم نیریزی فلسفه تحصیل کرد. آنگاه به عتبات رفت و ده سال علوم منقول را نزد اساتید فن تکمیل کرد و در سن ۳۵ سالگی (سال ۱۳۴۰ قمری) به تهران مراجعت کرد و به تدریس معقول و منقول (بالخصوص معقول) پرداخت. پس از تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳ هجری شمسی (تقریباً ۱۳۵۳ قمری) در دانشکدهٔ ادبیات و دانشکدهٔ علوم معقول ومنقول به تدریس پرداخت. از حدود سال ۱۳۶۵ که مدرسهٔ عالی سپهسالار نام دانشگاه روحانی یافت، در آنجا مشغول تدریس شد و تقریباً تا پایان عمرش ادامه یافت.

مرحوم عصار مردی خوش‌محضر و بذله گو بود؛ هیچ‌چیز را به جد نمی‌گرفت. از مرحوم عصار آثاری در وحدت وجود و بدا و علم‌الحدیث و تفسیر باقی‌مانده است. بعضی از آن آثار اخیراً چاپ شده است. معظم‌له در سال ۱۳۹۴ درگذشت[۱].

طبقهٔ سی و سوم

این طبقه، طبقهٔ اساتید خود ما هستند. ما به ملاحظاتی از ترجمهٔ این طبقه در حال حاضر خودداری می‌کنیم و به وقت دیگر و فرصت مناسبتری موکول می‌کنیم.

□

این طبقه‌بندی نظر به اینکه اولین‌بار است که صورت می‌گیرد و تا کنون ندیده‌ایم کسی دیگر به این شکل بررسی کرده باشد، طبعاً خالی از نقص نخواهد بود. اولین نقص این است که جامع نیست؛ افراد بسیاری از قلم افتاده‌اند یا خود از قلم انداخته‌ایم، زیرا غرض ذکر همهٔ حکما یا حکیم‌مشربان دورهٔ اسلامی نیست، جمع‌آوری همهٔ آنها کار آسانی نیست، قصد ما تنها متوجه افرادی است که تأثیر روشنی از راه تألیف یا تدریس و تربیت شاگردان در نسل بعدی داشته و پرچمدار این فن بوده و در ادامه و استمرار این بخش عظیم فرهنگی اسلامی نقش مثبتی داشته‌اند. در پایان یادآوری نکاتی را لازم می‌دانیم:

۱. **تاریخ مدرسهٔ سپهسالار**، تألیف ابوالقاسم سحاب، ص۱۶۹و ۱۷۰، و برخی اطلاعات مستقیم.

۱. این طبقه‌بندی مانند هر طبقه‌بندی دیگر تقریبی است، هر چند با معیار استادی و شاگردی انجام یافته. ما می‌دانیم که افرادی که از یک استاد استفاده می‌کنند(اگر آن استاد سالها به کار تدریس پرداخته باشد) صددرصد همزمان و همدوره نیستند؛ معمولاً کهنسالان یک طبقه، نوعی تقدم نسبت به جوانسالان آن طبقه دارند.

مثلاً حاجی سبزواری را به اعتبار اینکه شاگرد ملا اسماعیل اصفهانی بوده و او شاگرد ملاعلی نوری بوده است، با میرزای جلوه و حکیم قمشه‌ای ـ که آنها نیز شاگرد شاگردان نوری بوده‌اند ـ هم‌طبقه شمردیم، در صورتی که حاجی از کهنسالان این طبقه است و مختصری خود نوری را درک کرده و در سال ۱۲۸۹ درگذشته، اما میرزای جلوه از جوانسالان این طبقه است و تا سال ۱۳۱۴ حیات داشته و خود در ابتدا قصد داشته از محضر حکیم سبزواری در سبزوار استفاده کند.

۲. از نیمهٔ اول قرن سوم که تاریخ فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی آغاز می‌شود تا پایان قرن چهارم «دورهٔ ترجمه» است.در این دوره بسیاری از فیلسوفان، مترجم بوده‌اند و بسیاری از مترجمان، خود فیلسوف بوده‌اند. البته مترجمانی هم بوده‌اند که فیلسوف نبوده‌اند و یا فیلسوفانی که مترجم نبوده‌اند. دورهٔ ترجمه از دورهٔ تألیف و تحقیق مجزا نیست؛ چنان نیست ـ آنچنانکه بعضی گمان کرده‌اند ـ در دورهٔ اسلامی یک قرن یا دو قرن منحصراً به ترجمه مشغول بوده‌اند، بعدها افراد صاحب‌نظر که آنها را «فیلسوف» می‌نامیم ظهور کرده باشند، بلکه همزمان با ترجمه‌های اولیه صاحب‌نظری کم نظیر به نام یعقوب بن اسحاق کندی پیدا شد، فیلسوفانی تربیت کرد و این رشته ادامه یافت. الکندی همزمان است با مترجمانی از قبیل حنین بن اسحاق عبادی و عبدالمسیح حمصی، و تقدم زمانی دارد بر بسیاری از مترجمین از قبیل ثابت بن قره و غیره.

۳. مترجمین غالباً یهودی یا مسیحی یا صابئی بوده‌اند. کمتر مترجم مسلمان در میان آنها می‌یابیم، همچنانکه مترجم زردشتی پیدا نمی‌شود. از میان مترجمان تنها عبدالله بن مقفّع است که احتمالاً می‌توان گفت زردشتی بوده است ولی او هم زردشتی نبوده، مانوی بوده و بعلاوه بعد مسلمان شد. ولی فیلسوفان و صاحب‌نظران این دوره که از خود اندیشه‌ای داشته‌اند همه مسلمانند؛ ما حتی یک فیلسوف صاحب‌نظر غیرمسلمان پیدا نمی‌کنیم، و این خود از نظر تحلیل علمی و

جامعه‌شناسی قابل مطالعه است.

۴. در دورهٔ بعد از دورهٔ ترجمه تا قرن ششم و هفتم و تا اندازه‌ای در دورهٔ ترجمه، اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه ضمن اینکه فیلسوفند در فن پزشکی مهارت دارند، همچنانکه بوعلی هم فیلسوف است و هم پزشک. در بسیاری از آنها پزشکی بر فلسفه غلبه دارد.

[در] این دوره که دورهٔ «فیلسوفْ پزشکی» است، مسلمان و یهودی و مسیحی شرکت دارند. از صابئیان در این دوره برخلاف دورهٔ ترجمه خبری نیست. در این دوره ما به پزشکان بلندقدر مسیحی یا یهودی زیاد برمی‌خوریم که ضمناً فیلسوف هم هستند ولی به فیلسوف بلندقدری از یهودیان یا مسیحیان بر نمی‌خوریم.

مثلاً ابوالفرج بن الطیب که معاصر ابن‌سیناست، از نظر پزشکی در مرتبه‌ای است که ابن‌سینا آن را می‌ستاید ولی در فلسفه به هیچ‌وجه مورد توجه ابن‌سینا و غیر ابن‌سینا نبوده است. ابوالبرکات بغدادی و حتی ابوالخیر حسن بن سوار می‌توانند استثنایی از این جهت به شمار روند، زیرا ابوالبرکات یک فیلسوف صاحب‌نظر یهودی بود و ابوالخیر یک فیلسوف مسیحی، ولی چنانکه می‌دانیم ایندو نیز بر دین اولی باقی نماندند و هر دو آخر کار مسلمان شدند. این آمارها می‌تواند موضوع مطالعهٔ جالبی از نظر جامعه‌شناسی باشد که مثلاً در طبقهٔ «مترجمان فیلسوف و فیلسوفان مترجم» فیلسوفان صاحب‌نظر همه مسلمانند و یا در طبقهٔ «پزشکان فیلسوف و فیلسوفان پزشک» فیلسوفان صاحب‌نظر همه مسلمانند و غیرمسلمانان بااینکه پزشکان بسیار عالیقدر دارند، فیلسوف صاحب‌نظر ندارند. این دلیل این است که روح اسلامی با تعقلات فلسفی از سایر روحهای حاکم بر مذاهب دیگر سازگارتر است.

از همه جالبتر اینکه در طول تاریخ تقریباً دوازده قرنی فلسفه و پزشکیِ دورهٔ اسلامی، نه به یک فیلسوف زردشتی برمی‌خوریم و نه به یک پزشک زردشتی (و ظاهراً از این قبیل است جمع ریاضیدانان). بدیهی است که همچنانکه یهودیان و مسیحیان می‌توانسته‌اند در این نهضت علمی و فرهنگی و فلسفی شرکت کنند و سهیم باشند، زردشتیان هم می‌توانستند شرکت کنند ولی شرکت نکرده‌اند، همچنانکه در دوران قبل از اسلام هم شرکتی در فرهنگ جهانی نداشته‌اند. در دوران قبل از اسلام، ایرانیانی که مشعلدار علم و فرهنگ بوده‌اند مسیحی و یا یهودی و یا

صابئی بوده‌اند و همانها هستند که دانشگاه جندی‌شاپور را اداره می‌کرده‌اند.

در دورهٔ اسلامی در میان فلاسفه تنها بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی است که زردشتی بود ولی او هم بعد مسلمان شد، و در میان پزشکان تنها علی‌بن‌عباس اهوازی معروف به ابن المجوسی است که پزشک عالیقدری است، ولی او هم همچنانکه ادوارد براون در طب اسلامی و دیگران گفته‌اند و بعلاوه نامش گواهی می‌دهد، نیاکانش زردشتی بوده‌اند نه خودش.

حقیقت این است که روح زردشتی‌گری به صورتی بوده (یا درآورده بودند) که به هیچ‌وجه با علم و فلسفه سازگار نبوده و اگر احیاناً افرادی زنجیر را پاره می‌کرده‌اند و به علوم می‌گراییده‌اند، زردشتی‌گری را بدرود می‌گفته‌اند.

۵. در میان فلاسفهٔ مسلمان، اکثریت با فلاسفهٔ شیعه است. فلاسفهٔ غیرشیعی به استثنای فیلسوفان اندلس که از محیط و اندیشهٔ تشیع دور بوده‌اند، اکثریت قریب به اتفاق تمایل شیعی دارند. این نیز می‌تواند دلیل بر مطلبی باشد و آن اینکه عقل شیعی از اول عقل فلسفی بوده است. ما در کتاب سیری‌درنهج‌البلاغه دربارهٔ این مطلب بحث کرده‌ایم[۱]؛ بحث بیشتر فرصت بیشتری می‌خواهد.

۶. ایرانیان در قسمت فلسفه و حکمت ـ از مجموعهٔ فرهنگ اسلامی که ایرانی و غیرایرانی در آن شرکت داشته‌اند ـ نسبت به غیرایرانیان اکثریت قاطع دارند. خصوصاً در قرون متأخرتر یعنی از دورهٔ مغول به بعد و بالأخص از قرن دهم به بعد که ایران یکسره شیعه می‌شود، فلسفهٔ اسلامی مختص ایران است. ایرانیان فلسفهٔ اسلامی را آغاز نکردند ـ اولین فیلسوف اسلامی عرب است ـ ولی پس از آشنایی با فلسفه، بیش از هر قوم دیگر به آن چسبیدند. به عقیدهٔ ما این جهت دو ریشه دارد: یکی اینکه عقلیت ایرانی علیرغم ممانعتهای زردشتی قبل از اسلام، عقلیت فلسفی است. دیگر نفوذ تشیع در ایران است. اگر از فلاسفهٔ ایرانی که از نظر نژاد، عرب یا ترک یا نژاد دیگرند صرف‌نظر کنیم از قبیل فخرالدین رازی، جلال الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث الدین دشتکی و عدهٔ دیگر، فلاسفهٔ غیرایرانی به نسبت بسیار اندکند. فلاسفهٔ غیرایرانی یا غیرمسلمان‌اند و آنها گروهی از پزشکان فیلسوف مصر و شام و اندلس و غیره‌اند، و یا مسلمانان غیرایرانی‌اند از قبیل ابن‌هیثم بصری

---

۱. سیری در نهج‌البلاغه، ص ۴۰ ـ ۴۴.

مصری، ابوالبرکات بغدادی، علی بن رضوان مصری، کندی، ابـن‌رشد، ابـن‌طفیل، ابن‌الصائغ، قطب‌الدین مصری، کمال‌الدین یونس موصلی و احـتمالاً فـارابـی کـه عددشان زیاد نیست.

۷. مرکز تعلیم و تعلم فلسفه قبل از ابن‌سینا بغداد بود. ابن‌سینا مرکزیت را بـه ایران منتقل کرد. ابن‌سینا اساساً به بغداد نرفت، بلکه او در فلسفه استاد نـداشـته است. اندکی منطق پیش استاد خوانده است. نبوغ و شهرت ابن‌سینا، از اطـراف و اکناف طالبان حکمت را به سوی او و مطالعهٔ کتبش کشانید. کتابهایش ناسخ کتب پیشینیان شد. اساتید کتابهای او فقط در ایران پیدا می‌شدند و از ایران بـه خـارج ایران گسترش پیدا کرد. با نفوذ اندیشه‌های ابن‌سینا و بی‌رقیب‌بودن کـتابهایش و ایرانی بودن شاگردانش که متخصصان آن کتب بودند، بغداد از مرکزیت افتاد. البته در بغداد کتب فلسفه و از آن جمله کتب ابن‌سینا تـدریس مـی‌شد ولی دیگـر آن مرکزیت پیش را نداشت.

بعدها وسیلهٔ ابوالعباس لوکری شاگرد شاگرد ابن‌سینا، حوزهٔ فلسفه ـ کـه در زمان ابن‌سینا قسمتهای مرکزی و احیاناً جنوبی ایران بود ـ تا خراسـان گسـترش یافت.

۸. با آمدن مغول از یک طرف و حملات امثال غزالی از طرف دیگر، بسـاط فلسفه از غیر ایران کم و بیش برچیده شد. در ایران شعله کمی باقی بود، ولی تدریجاً همین شعلهٔ ضعیف رو به قوت نهاد. این کار بیشتر در حوزهٔ فارس صورت گرفت. با طلوع دولت صفویه و نهضت جدید علمی و فلسفی در اصفهان، بار دیگر وسـیلهٔ میرداماد و صدرالمتألهین فلسفه رونق جدیدی یافت.

۹. از زمان صفویه به این طرف که فلسفهٔ اسلامی در انحصار شیعیان ایرانی قرار می‌گیرد، همهٔ نواحی ایران به نسبت متساوی سهیم نیستند.

بعضی منطقه‌ها با اینکه در علوم نقلی سهم قابل توجهی دارند، در علوم عقلی یا سهمی ندارند و یا سهم قابل توجهی ندارند. خوزستان با اینکه در ادب و حدیث و فقاهت سهم مهمی دارد، در فلسفه و حکمت و علوم عقلی سهمی ندارد، همچنین استان سیستان و بلوچستان؛ ابوسلیمان منطقی سجستانی را بـاید یک اسـتثنا در منطقهٔ سیستان شمرد. بعضی استانها سهم اندکی دارند مثل آذربایجان. از آذربایجان بهمنیار، شمس‌الدین خسروشاهی، ملارجبعلی، ملاحسین‌اردبیلی و آقاعلی حکیم

زنوزی، و در عصر ما علامهٔ طباطبایی را باید نام برد. ولی بعضی دیگر از ایالات و استانهای ایران سهم بیشتری دارند از قبیل خراسان، اصفهان، فارس ...

آنچه ممکن است غیرمنتظره تلقی شود این است که بیشترین سهم را در علوم عقلی از زمان میرداماد تا عصر ما، شمال ایران یعنی گیلان و مازندران و گرگان دارد. در حدود سی‌نفر از معاریف اساتید فلسفه از این ناحیه‌اند و در میان آنها فیلسوفان بسیار بزرگ و نامداری وجود دارند از قبیل میرداماد، ملااسماعیل خواجویی، آقامحمد بیدآبادی، ملاعلی نوری، میرفندرسکی، عبدالرزاق لاهیجی، ملامحمدجعفر لنگرودی و غیرهم. این گروه اگرچه مرکز تحصیل یا تدریسشان اصفهان بوده است، ولی خودشان از شمال ایران‌اند.

۱۰. طبقات فلاسفه به ترتیبی که ما به‌دست آورده‌ایم، یک سلسلهٔ منظم و مرتب و بدون وقفه است و نشانهٔ یک فرهنگ مستمر است، همچنانکه نظیر آن را در فقه و حدیث و عرفان و ادبیات و حتی ریاضیات می‌توانیم ارائه دهیم.

از نظر استاد و شاگردی، فقط در دو نقطه است که به نقطهٔ مجهول می‌رسیم: یکی در ملااسماعیل خواجویی که زمانش مقارن با فتنهٔ افغان است؛ نه خودش و نه دیگران (در حدودی که مابه‌دست آورده‌ایم) از اساتید او یاد نکرده‌اند. و دیگر در فخرالدین سماکی استاد میرداماد است که اساتید او را نمی‌شناسیم[۱].

البته در این دو نقطه وقفه‌ای پیدا نشده است، تسلسل استاد و شاگرد بهم نخورده است بلکه فعلاً بر ما مجهول است، شاید بعدها به دست آید. اگر از این دو نقطهٔ مجهول صرف‌نظر کنیم، می‌توانیم سلسلهٔ اساتید خود را تا بوعلی مشخص کنیم و اگر شیخ بهایی را به عنوان استاد فلسفه بپذیریم، یکی از دو نقطهٔ ابهام برطرف می‌شود؛ یعنی از طریق شیخ بهایی و استادش ملاعبدالله یزدی ــ نه از طریق میرداماد ــ تا بوعلی سلسلهٔ استاد و شاگردی مشخص است.

بوعلی شخصاً وضع دیگری دارد. او اساساً استاد فلسفه نداشته است؛ استفاده‌اش صرفاً از کتب دیگران بوده است.

۱۱. نه‌تنها بوعلی در فلسفه استاد نداشته است و با مطالعهٔ کتب دیگران

---

۱. خوشبختانه در مورد فخرالدین سماکی اخیراً به دست آمد که شاگرد غیاث‌الدین منصور بوده است. رجوع شود به صفحهٔ ۵۱۰ همین کتاب (پاورقی). بنابراین، این نقطهٔ مجهول تبدیل به معلوم شد. امیدواریم با همکاری فضلای متتبع به استاد یا اساتید خواجویی نیز دست یابیم و نقطهٔ مجهولی از این جهت باقی نماند.

فیلسوف شده است، فارابی و الکندی ـ که دو سرسلسلهٔ دیگر هستند ـ نیز استاد فلسفه نداشته‌اند.

تاریخ از هیچ فیلسوفی به عنوان استاد الکندی یاد نمی‌کند، بلکه اساساً در آن وقت فیلسوفی در محیط الکندی وجود نداشته است، لهذا فیلسوفی الکندی از شخص خودش آغاز می‌شود. فارابی نیز فقط منطق را نزد استاد (یوحنا بن حیلان) خوانده است. قبلاً گفتیم اینکه می‌گویند فارابی شاگرد ابوبشر متی بوده است اساس درستی ندارد.

علیهذا مسلمین از نظر کتب فلسفی مدیون و رهین غیرمسلمانان‌اند، نه از نظر معلم فلسفه.

اکنون نوبت آن است که به خدمات ایرانیان در رشتهٔ عرفان و تصوف بپردازیم.

عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد، علم عرفان است.

دربارهٔ عرفان از دوجنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبهٔ اجتماعی و دیگر از جنبهٔ فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقها، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا... یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه یک طبقهٔ فرهنگی هستند وعلمی به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تألیف کردند، یک فرقهٔ اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقها و حکما و غیرهم که صرفاً طبقهٔ فرهنگی هستند و یک فرقهٔ مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند. اهل‌عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند.

عرفا و متصوفه هرچند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همهٔ فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند،

درعین‌حال یک گروه وابسته و به‌هم‌پیوستهٔ اجتماعی هستند؛ یک سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرتها و لباس‌پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاهها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقهٔ مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد. و البته همواره (خصوصاً در میان شیعه) عرفایی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند، نه گروههایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند.

ما در این بحثهای تاریخی به جنبهٔ اجتماعی و فرقه‌ای و در حقیقت به جنبهٔ «تصوف» عرفان کاری نداریم؛ فقط از جنبهٔ فرهنگی، آنهم از نظر تسلسل تاریخی این شاخهٔ فرهنگی وارد بحث می‌شویم؛ یعنی به عرفان به عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی که در طول تاریخ اسلام جریانی متصل و بدون وقفه بوده است نظر داریم نه به عنوان یک روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی یک «علم» عملی است با تفاوتی که بعداً اشاره خواهیم کرد. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که «سالک» برای اینکه به قلهٔ منیع انسانیت یعنی «توحید» برسد، از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. و البته همهٔ این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از «رسم و راه منزلها» آگاه است صورت گیرد، و اگر همت انسان کاملی بدرقهٔ راه نباشد خطر گمراهی است. عرفا از انسان کاملی که ضرورتاً باید همراه «نو سفران» باشد، گاهی به «طایر قدس» و گاهی به «خضر» تعبیر می‌کنند:

همتم بدرقهٔ راه کن ای «طایر قدس»

که دراز است ره مقصد و من «نو سفرم»

ترک این مرحله بی‌همرهی «خضر» مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحیدی که از نظر عارف قلهٔ منیع انسانیت به شمار می‌رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی و حتی با توحید فیلسوف (یعنی اینکه واجب‌الوجود یکی است نه بیشتر) از زمین تا آسمان متفاوت است. توحید عارف یعنی موجود حقیقی منحصر به خداست، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود»؛ توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست»؛ توحید عارف یعنی طی‌طریق‌کردن و رسیدن به مرحلهٔ جز خدا هیچ ندیدن. این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تأیید نمی‌کنند و احیاناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند، ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایرمراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

به هر حال این بخش از عرفان، بخش عملی عرفان است؛ از این نظر مانند علم اخلاق است که دربارهٔ «چه باید»ها بحث می‌کند با این تفاوت که:

اولاً عرفان دربارهٔ روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمده نظرش دربارهٔ روابط انسان با خداست و حال‌آنکه همهٔ سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که دربارهٔ روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط سیستمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند.

ثانیاً سیر و سلوک عرفانی ـ همچنانکه از مفهوم این دو کلمه پیداست ـ پویا و متحرک است، برخلاف اخلاق که ساکن است؛ یعنی در عرفان سخن از نقطهٔ آغاز است و از مقصدی و از منازل و مراحلی که به ترتیب سالک باید طی کند تا به سرمنزل نهایی برسد. از نظر عارف واقعاً و بدون هیچ شائبهٔ مَجاز، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید بپیماید و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی نماید، و رسیدن به منزل بعدی بدون گذرکردن از منزل قبلی ناممکن است.

لهذا از نظر عارف، روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد ولی در اخلاق صرفاً سخن از یک سلسله فضائل است از قبیل راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره که روح باید به آنها مزین و متحلّیٰ گردد. از نظر اخلاق، روح

انسان مانند خانه‌ای است که باید با یک سلسله زیورها و زینتها و نقاشیها مـزین گردد بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد، مثلاً از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار، از بالای دیوار یـا از پـایین. در عرفان برعکس، عناصر اخـلاقی مـطرح مـی‌شود امـا بـه اصـطلاح بـه صـورت دیالکتیکی، یعنی متحرک و پویا.

ثالثاً عناصر روحی اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالباً آنها را می‌شناسند، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده‌تر است. در سـیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصراً بـه یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی‌طریق‌ها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند.

بخش دیگر عرفان مربوط است به تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان. عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر نماید، برخلاف بخش اول که مانند اخلاق است و می‌خواهد انسان را تغییر دهد. همچنانکه در بخش اول با اخلاق تفاوتهایی داشت، در این بخش با فلسفه تفاوتهایی دارد.

عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش نظری با دین مقدس اسلام تماس و اصطکاک پیدا می‌کند، زیرا اسلام مانند هر دین و مذهب دیگر (و بیشتر از هر دین و مذهب دیگر) روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بیان کرده و هم به تفسیر و توضیح هستی پرداخته است. قهراً اینجا این مسأله طرح می‌شود که مـیان آنـچه عرفان عرضه می‌دارد با آنچه اسلام بیان کرده است چه نسبتی برقرار است؟

البته عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماورای اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبرّی می‌جویند. بر عکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند. عرفا چه در بخش عملی و چه در بخش نظری همواره به کتاب و سنت و سیرهٔ نبوی و ائمه و اکـابر صحابه استناد می‌کنند.

ولی دیگران دربارهٔ آنها نظریه‌های دیگری دارند و ما به ترتیب آن نظریه‌ها را

ذکر می‌کنیم:

الف. نظریهٔ گروهی از محدثان و فقهای اسلامی. به عقیدهٔ این گروه، عرفا عملاً پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت صرفاً عوام‌فریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

ب. نظریهٔ گروهی از متجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانهٔ خوبی ندارند و از هر چیزی که بوی «اباحیت» بدهد و بتوان آن را به‌عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به‌شدت استقبال می‌کنند، مانند گروه اول معتقدند که عرفا عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند بلکه عرفان و تصوف نهضتی بوده از ناحیهٔ ملل غیرعرب بر ضد اسلام و عرب، در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیه به احساسات اسلامی تودهٔ مسلمان، عرفا را «هو» و تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به این وسیله عرفان را از صحنهٔ معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا ـ که بعضی از آنها جهانی است ـ می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و اسلام را «هو» کنند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی در فرهنگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشته است، اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پایین‌تر از این گونه اندیشه‌هاست. این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تقیه و از ترس عوام بوده است، می‌خواسته‌اند به این وسیله جان خود را حفظ کنند.

ج. نظریهٔ گروه بی‌طرفها. از نظر این گروه، در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی و بالاخص آنجا که جنبهٔ فرقه‌ای پیدا می‌کند، بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب‌الله و با سنت معتبر وفق نمی‌دهد، ولی عرفا مانند سایر طبقات فرهنگی اسلامی و مانند غالب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت خلوص‌نیت را داشته‌اند و هرگز نمی‌خواسته‌اند برضد اسلام مطلبی گفته و آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی داشته باشند (همچنانکه سایر طبقات فرهنگی مثلاً متکلمین، فلاسفه، مفسرین، فقها اشتباهاتی داشته‌اند) ولی هرگز سوءنیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است.

مسألهٔ ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند، یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند (به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد) اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

ما نظر سوم را ترجیح می‌دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته‌اند. در عین حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عمیق اسلامی، بی‌طرفانه دربارهٔ مسائل عرفانی و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

مسأله‌ای که اینجا لازم است مطرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است؛ یعنی از علومی است که مسلمین مایه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند، و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی وسیلهٔ مسلمین رشد و تکامل یافته است، و یا شق سومی در کار است؟

عرفا خود شق اول را اختیار می‌کنند و به هیچ‌وجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است.

گاهی برای آن ریشهٔ مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجهٔ ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس‌العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را دربست محصول فلسفهٔ نوافلاطونی ـ که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقاید یهود و مسیحیان بوده است ـ معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودایی می‌دانند، همچنانکه مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشهٔ غیراسلامی قائل گردند.

نظریهٔ سوم این است که عرفان مایه‌های اولی خود را (چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری) از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها قواعد و ضوابط و اصول بیان کرده است و تحت تأثیر جریانات خارج نیز (خصوصاً

اندیشه‌های کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی) قرار گرفته است.

اما اینکه عرفا چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؛ آیا موفقیتشان در این جهت به اندازهٔ فقها بوده است یا نه، و چه اندازه مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند، و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازه روی عرفان اسلامی تأثیر داشته است؛ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود از آنها استفاده کرده است و یا برعکس موج آن جریانات، عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟... اینها همه مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلّم است این است که عرفان اسلامی سرمایهٔ اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریهٔ اول ــ و کم و بیش طرفداران نظریهٔ دوم ــ مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف و عمومی‌فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیرمفهوم و یا صعب‌الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید. توحید اسلام یعنی همچنانکه مثلاً خانه سازنده‌ای دارد متغایر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطهٔ انسان با متاعهای جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متاعهای فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم، به یک سلسله مقررات سادهٔ عملی می‌رسیم که فقه متکفل آنهاست. از نظر این گروه، آنچه عرفا به نام «توحید» گفته‌اند مطلبی است ورای توحید اسلامی، زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شؤون و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز ورای زهد اسلامی است، زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت خدا، فنای در خدا، تجلی خدا برقلب عارف که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است ورای شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابهٔ رسول اکرم که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند زاهدانی بیش نبوده‌اند؛ روح آنها از

سیر و سلوک عرفانی و از توحید عرفانی بی‌خبر بوده است. آنها مردمی بوده‌اند مُعرض از متاع دنیا و متوجه به عالم آخرت؛ اصل حاکم به روح آنها خوف بوده و رجا، خوف از عذاب دوزخ و رجا به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریهٔ این گروه به هیچ‌وجه قابل تأیید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه ـ به جهل و یا به عمد ـ فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوایی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابهٔ رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضا.

ما در اینجا اجمالاً در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام‌بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد، مطالبی می‌آوریم.

قرآن کریم در باب توحید هرگز خدا و خلقت را به سازندهٔ خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالق و آفرینندهٔ جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست: «فَاَیْنَمَا تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ»[1] به هر طرف رو کنید چهرهٔ خدا آنجاست،«وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الورید»[2] [و ما از رگ گردن به به او (انسان) نزدیکتریم،] «هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّٰاهِرُ وَ الْباطِنُ»[3] اول همهٔ اشیاء اوست و آخر همه اوست (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند)، ظاهر و هویدا اوست و در همان حال باطن و ناپیدا هم اوست، و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که این‌گونه آیات، افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیتر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخرالزمان مردمانی متعمّق در توحید ظهور می‌کنند، لهذا آیات اول سورهٔ حدید و سورهٔ«قل هوالله احد» را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل، کافی است که

---

۱. بقره/۱۱۵.

۲. ق/۱۶. [در نسخهٔ اصلی در مورد این آیهٔ شریفه سبق قلم صورت گرفته و بخشی از آیه و طبعاً ترجمهٔ آن به صورت نادرست آمده بود. قرائن کلام نشان می‌دهد که مراد همین آیه است و لذا اصلاح گردید.]

۳. حدید/۳.

برخی آیات مربوط به «لقاءالله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمهٔ ملائکه با غیرپیغمبران ـ مثلاً حضرت مریم ـ و مخصوصاً آیات معراج رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را مورد نظر قرار دهیم. در قرآن سخن از نفس امّاره، نفس لوّامه، نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضی و لدنّی و هدایتهای محصول مجاهده آمده است: «وَالَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا»[۱]. در قرآن از تزکیهٔ نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است:«قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰیها وَ قَدْخابَ مَنْ دَسّٰیها»[۲].

در قرآن مکرر از حب الهی مافوق همهٔ محبتها و علقه‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومش این است که اگر شما انسانها «تفقّه» خود را کامل کنید، آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. بعلاوه، قرآن در مورد سرشت انسان مسألهٔ نفخهٔ الهی را طرح کرده است.

اینها و غیر اینها کافی بوده که الهام‌بخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان و بالأخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

همچنانکه اشاره شد، سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؛ سخن دربارهٔ اظهار نظرهای مغرضانهٔ گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت بی‌محتوا معرفی نمایند؛ سخن دربارهٔ سرمایهٔ عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهام‌بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضاً عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفادهٔ صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند استفاده کرده‌اند.

بعلاوه، روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت‌شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفاً زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است. در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات، معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیتهای صدر

---

۱. عنکبوت/۶۹.

۲. شمس/۹و۱۰.

اول اسلام از یک سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن‌بینی‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشقهای معنوی حکایت می‌کند. ما اکنون یکی از آنها را ذکر می‌کنیم:

در کافی می‌نویسد: رسول خدا صلی الله علیه و آله روزی پس از ادای نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسهٔ سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود، در حالی که از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست حفظ کند. پرسید: «کَیْفَ اَصْبَحْتَ؟» حالت چگونه است؟ گفت: «اَصْبَحْتُ موقِناً» در حال یقین بسر می‌برم. فرمود: علامت یقینت چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (در شب زنده‌داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گویی عرش پروردگار را می‌بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌اند و من در میان آنها هستم؛ گویی هم‌اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ معذب می‌بینم؛ گویی هم‌اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می‌شنوم. رسول اکرم صلی الله علیه و آله به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخص بنده‌ای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور گردانیده است. آنگاه به جوان فرمود: حالت خود را حفظ کن که از تو سلب نشود. جوان گفت: دعا کن خداوند مرا شهادت روزی فرماید. طولی نکشید که غزوه‌ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد.

زندگی و حالات و کلمات و مناجاتهای رسول اکرم صلی الله علیه و آله سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعاهای رسول اکرم صلی الله علیه و آله فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسانند، کلماتش الهام‌بخش معنویت و معرفت است. متأسفانه فعلاً مجالی ولو برای ذکر نمونه نیست.

دعاهای اسلامی، مخصوصاً دعاهای شیعی گنجینه‌ای از معارف است از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعاهای صحیفهٔ سجادیه. عالیترین اندیشه‌های معنوی در این دعاهاست.

آیا با وجود اینهمه منابع، جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم؟

نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقدانه و معترضانهٔ ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میل‌ها و ظلم و جورها و بیدادگری‌های زمان سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل شد و آخرالامر در تبعیدگاه و در تنهایی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده‌اند که محرک ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحریک ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب الامام علیّ صوت العدالة الانسانیة می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص؛ درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه بیندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است؛ در جستجوی برکه‌ای برای توجیه ظرف آب او باشیم و رودخانه یا دریا را ندیده بگیریم. ابوذر جز اسلام از کدام منبع دیگری می‌توانسته است الهام بگیرد؟ کدام منبع به قدر اسلام می‌تواند الهام‌بخش ابوذرها باشد؟

عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام‌بخش معنویتهای عرفانی باشد، و این دریای عظیم را نادیده می‌گیرند. آیا می‌توانیم همهٔ این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آنکه فرضیهٔ بعضی از مستشرقین و دنباله‌روهای شرقی آنها درست درآید؟!

خوشبختانه اخیراً افرادی مانند نیکلسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند، صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است. با نقل جمله‌هایی از نیکلسون این بحث را پایان می‌دهیم. وی می‌گوید:

«در قرآن می‌بینیم که می‌گوید: «خدا نور آسمانها و زمین است»[1]، «او اولین و آخرین می‌باشد»[2]، «هیچ خدایی غیر او نیست»[3]، «همه چیز به

---

۱. اَللّٰهُ نورُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ(نور/۳۵).

۲. هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ(حدید/۳).

۳. لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ(بقره/۱۶۳).

غیر او نابود می‌شود»[1]، «من در انسان از روح خود دمیدم»[2]، «ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم روحش با او چه می‌گوید، زیرا ما از رگ گردن به او نزدیکتریم»[3]، «به هرکجا رو کنید همانجا خداست»[4]، «به هر کس خدا روشنی ندهد، او بکلی نور نخواهد داشت»[5]. محققاً ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیلهٔ تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیلهٔ عبادت و تعمق در قسمتهای مختلفهٔ قرآن، مخصوصاً آیات مرموزی که مربوط به عروج (معراج) است، متصوفه سعی می‌کنند حالت صوفیانهٔ پیغمبر را در خود ایجاد نمایند.»[6]

و هم او می‌گوید:

«اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده و همچنین پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید: چون بندهٔ من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری که او به‌توسط من می‌شنود؛ و چشم او هستم به‌طوری که او به‌توسط من می‌بیند، و زبان و دست او هستم به‌طوری که او به‌توسط من می‌گوید و می‌گیرد.»[7]

□

آنچه مسلّم است این است که در صدر اسلام (لااقل در قرن اول هجری) گروهی به نام «عارف» یا «صوفی» در میان مسلمین وجود نداشته است. نام صوفی در قرن دوم هجری پیدا شده است. می‌گویند اولین کسی که به این نام خوانده شده

---

۱. **کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ**(الرحمن/۲۶).

۲. **وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی**(حجر/۲۹).

۳. **وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَریدِ**(ق/۱۶).

۴. **فَاَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**(بقره/۱۱۵).

۵. **وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نوراً فَمالَهُ مِنْ نورٍ**(نور/۴۰).

۶. کتاب **میراث اسلام**، مجموعه‌ای از مقالات مستشرقین دربارهٔ اسلام، ص ۸۴.

۷. ترجمهٔ این حدیث قدسی است:«**لا یَزالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّیٰ اِذا اَحْبَبْتُهُ، فَاِذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ وَلِسانَهُ الَّذی یَنْطِقُ بِهِ وَیَدَهُ الَّذی یَبْطِشُ بِها**»(**اصول کافی**، ج ۲/ص ۳۵۲ با اندکی اختلاف).

است ابوهاشم صوفی کوفی است که در قرن دوم می‌زیسته است و هم اوست که برای اولین‌بار در رملهٔ فلسطین صومعه (خانقاه) برای عبادت گروهی از عبّاد و زهّاد مسلمین ساخت[۱]. تاریخ دقیق وفات ابوهاشم معلوم نیست. ابوهاشم استاد سفیان ثوری متوفّیٰ در ۱۶۱ بوده است.

ابوالقاسم قشیری که خود از مشاهیر عرفا و صوفیه است می‌گوید این نام قبل از سال ۲۰۰ هجری پیدا شده است. نیکلسون نیز می‌گوید این نام در اواخر قرن دوم هجری پیدا شده است. از روایتی که در کتاب‌المعیشة کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام صادق علیه‌السلام گروهی (سفیان ثوری و عده‌ای دیگر) در همان زمان یعنی در نیمهٔ اول قرن دوم هجری به این نام خوانده می‌شدند. اگر ابوهاشم کوفی اولین کسی باشد که به این نام خوانده شده باشد و او استاد سفیان ثوری متوفّیٰ در سال ۱۶۱ هجری هم بوده است، پس در نیمهٔ اول قرن دوم هجری این نام معروف شده بوده است، نه در اواخر قرن دوم (آنچنانکه نیکلسون و دیگران گفته‌اند) و ظاهراً شبهه‌ای نیست که وجه تسمیهٔ صوفیه به این نام پشمینه‌پوشی آنها بوده است (صوف = پشم). صوفیه به دلیل زهد و اعراض از دنیا، از پوشیدن لباسهای نرم اجتناب می‌کردند و مخصوصاً لباسهای درشت پشمین می‌پوشیدند.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند، باز اطلاع دقیقی نداریم. قدر مسلّم این است و از کلماتی که از سریّ سقطی متوفّای ۲۴۳ هجری نقل شده است[۲] معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح شایع و رایج بوده است، ولی در کتاب اللمع ابونصر سراج طوسی ـ که از متون معتبر عرفان و تصوف است ـ جمله‌ای از سفیان ثوری نقل می‌کند که می‌رساند در حدود نیمهٔ اول قرن دوم این اصطلاح پیدا شده بوده است[۳].

□

۱. **تاریخ تصوف در اسلام**، تألیف دکتر قاسم غنی، صفحه ۱۹. در همین کتاب، صفحه ۴۴ از کتاب **صوفیه و فقرای** ابن‌تیمیه نقل می‌کند که اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت، بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند. عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. اگر ابوهاشم صوفی از پیروان عبدالواحد باشد، تناقضی میان این دو نقل نیست.

۲. **تذکرة الاولیاء** شیخ عطار.

۳. **اللمع**، ص۴۲۷.

به هرحال در قرن اول هجری گروهی به نام صوفی وجود نداشته است. این نام در قرن دوم پیدا شده است و ظاهراً در همین قرن، این جماعت به صورت یک «گروه» خاص در آمدند، نه در قرن سوم (آنچنانکه عقیدهٔ بعضی است)[1].

در قرن اول هجری هرچند گروهی خاص به نام عارف یا صوفی یا نام دیگر وجود نداشته است، ولی این دلیل نمی‌شود که خیار صحابه صرفاً مردمی زاهد و عابد بوده‌اند و همه در یک درجه از ایمان ساده می‌زیسته‌اند و فاقد حیات معنوی بوده‌اند(آنچنانکه معمولاً غربیان و غربزدگان ادعا می‌کنند). شاید بعضی از نیکان صحابه جز زهد و عبادت چیزی نداشته‌اند، ولی گروهی از یک حیات معنوی نیرومند برخوردار بوده‌اند. آنها نیز همه در یک درجه نبوده‌اند. حتی سلمان و ابوذر در یک درجه از ایمان نیستند؛ سلمان ظرفیتی از ایمان دارد که برای ابوذر قابل تحمل نیست. در احادیث زیاد این مضمون رسیده است:«لَوْ عَلِمَ اَبوذَر ما فی قَلْبِ سَلْمانَ لَقَتَلَهُ»[2] اگر ابوذر آنچه را که درقلب سلمان است می‌دانست، او را (کافر می‌دانست) و می‌کشت.

اکنون به ذکر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم می‌پردازیم:

قرن دوم

۱. حسن بصری. تاریخ عرفان مصطلح، مانند کلام از حسن بصری متوفّیٰ در ۱۱۰ هجری آغاز می‌شود. حسن بصری متولد سال ۲۲ هجری است. عمر هشتادوهشت‌ساله‌ای داشته و نه قسمت از عمرش در قرن اول هجری گذشته است. حسن بصری البته به نام «صوفی» خوانده نمی‌شده است؛ از آن جهت جزء صوفیه شمرده می‌شود که اولاً کتابی تألیف کرده به نام رعایة حقوق‌الله که می‌تواند اولین کتاب تصوف شناخته شود. نسخهٔ منحصر به فرد این کتاب در آکسفورد است. نیکلسون مدعی است که:

«اولین مسلمانی که روش حیات صوفیانه و حقیقی را نوشته حسن بصری

---

۱. دکتر غنی، **تاریخ تصوف در اسلام**.

۲. **سفینةالبحار** محدث قمی، مادهٔ «سلم».

است. طریقی که نویسندگان اخیر برای تصوف و وصول به مقامات عالیه شرح می‌دهند: اول توبه و پس از آن یک سلسله اعمال دیگر... که هر کدام باید برای ارتقاء به مقام بالاتری به‌ترتیب عملی شود.»[1]

ثانیاً خود عرفا بعضی از سلاسل طریقت را به حسن بصری و از او به حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند، مانند سلسلهٔ مشایخ ابوسعید ابوالخیر[2]. ابن‌الندیم در **الفهرست** فن پنجم از مقالهٔ پنجم، سلسلهٔ ابومحمد، جعفر خلدی را نیز به حسن بصری می‌رساند و می‌گوید: حسن هفتاد نفر از اصحاب بدر را درک کرده است.

ثالثاً بعضی از حکایات که نقل شده است، می‌رساند که حسن بصری عملاً جزء گروهی بوده است که بعدها نام «متصوفه» یافتند. بعداً بعضی از آن حکایات را به مناسبت نقل خواهیم کرد. حسن بصری ایرانی‌الاصل است.

۲. مالک بن دینار. این مرد اهل بصره است. از کسانی بوده است که کار زهد و ترک لذت را به افراط کشانده است. داستانها از او در این جهت نقل می‌شود. وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است.

۳. ابراهیم ادهم. اهل بلخ است. داستان معروفی دارد شبیه داستان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بلخ بود و جریاناتی رخ داد که تائب شد و در سلسلهٔ اهل تصوف قرار گرفت. عرفا برای وی اهمیت زیاد قائلند. در مثنوی داستان جالبی برای او آورده است. ابراهیم در حدود سال ۱۶۱ هجری درگذشته است.

۴. رابعهٔ عدویه. این زن، مصری‌الاصل و یا بصری‌الاصل و از اعاجیب روزگار است، و چون چهارمین دختر خانواده‌اش بود «رابعه» نامیده شد. رابعهٔ عدویه غیر از رابعهٔ شامیه است که او هم از عرفاست و معاصر جامی است و در قرن نهم می‌زیسته است. رابعهٔ عدویه کلماتی بلند و اشعاری در اوج عرفان و حالاتی عجیب دارد. داستانی دربارهٔ عیادت حسن بصری و مالک بن دینار و یک نفر دیگر از او نقل می‌شود که جالب است. رابعه در حدود ۱۳۵ یا ۱۳۶ درگذشته است و

---

۱. **میراث اسلام**، ص۸۵ . ایضاً رجوع شود به محاضرات دکتر عبدالرحمن بدوی در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی در سال تحصیلی ۵۲ ـ ۵۳ . نکتهٔ قابل توجه این است که بسیاری از کلمات **نهج‌البلاغه**، در آن رساله هست. این نکته با توجه به اینکه بعضی از صوفیه سلسلهٔ اسناد خود را از طریق حسن بصری به حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند، بیشتر قابل توجه است و مسأله قابل تحقیق است.

۲. **تاریخ تصوف در اسلام**، ص۴۶۲، نقل از کتاب **حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر**.

بعضی گفته‌اند وفاتش در ۱۸۰ یا ۱۸۵ بوده است.

۵. ابوهاشم صوفی کوفی. اهل شام است. در آن منطقه متولد شده و در همان منطقه زیسته است. تاریخ وفاتش مجهول است. این‌قدر معلوم است که استاد سفیان ثوری متوفّای ۱۶۱ بوده است. ظاهراً اول کسی است که به نام «صوفی» خوانده شده است. سفیان گفته است: اگر ابوهاشم نبود، من دقایق ریا را نمی‌شناختم.

۶. شقیق بلخی. شاگرد ابراهیم ادهم بوده است. بنا برنقل ریحانة الادب و غیره از کتاب کشف‌الغمهٔ علی بن عیسی اربلی و از نورالابصار شبلنجی، در راه مکه با حضرت موسی بن جعفرعلیه‌السلام ملاقات داشته و از آن حضرت مقامات و کرامات نقل کرده است. در سال ۱۵۳ یا ۱۷۴ یا ۱۸۴ درگذشته است.

۷. معروف کرخی. اهل کرخ بغداد است ولی از اینکه نام پدرش «فیروز» است، به نظر می‌رسد که ایرانی‌الاصل است. این مرد از معاریف و مشاهیر عرفاست. می‌گویند پدر و مادرش نصرانی بودند و خودش به دست حضرت رضاعلیه‌السلام مسلمان شد و از آن حضرت استفاده کرد. بسیاری از سلاسل طریقت ـ بر حسب ادعای عرفا ـ به معروف کرخی و به وسیلهٔ او به حضرت رضاعلیه‌السلام و از طریق آن حضرت به ائمهٔ پیشین تا حضرت رسول‌صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌رسد و بدین جهت این سلسله را سلسلة‌الذهب (رشتهٔ طلایی) می‌خوانند. ذهبی‌ها عموماً چنین ادعایی دارند. وفات معروف در حدود سالهای ۲۰۰ تا ۲۰۶ بوده است.

۸. فضیل بن عیاض. این مرد اصلاً اهل مرو است. ایرانی عرب‌نژاد است. می‌گویند در ابتدا راهزن بود. یک شب که برای دزدی از دیواری بالا رفت، یک آیهٔ قرآن که از شب زنده‌داری شنید او را منقلب و تائب ساخت. کتاب مصباح الشریعه منسوب به اوست و می‌گویند آن کتاب یک سلسله درسهاست که از امام صادق‌علیه‌السلام گرفته است. محدث متبحر قرن اخیر، مرحوم حاج میرزا حسین نوری در خاتمهٔ مستدرک به این کتاب اظهار اعتماد کرده است. فضیل در سال ۱۸۷ درگذشته است.

قرن سوم

۱. بایزید بسطامی(طیفور بن عیسی) از اکابر عرفا و اصلاً اهل بسطام است. می‌گویند اول کسی است که صریحاً از فناءفی‌الله و بقاءبالله سخن گفته است. بایزید

گفته است:«از بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست».بایزید به اصطلاح شطحیاتی دارد که موجب تکفیرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سکر» می‌نامند، یعنی در حال جذبه و بی‌خودی آن سخنان را می‌گفته است. بایزید در سال ۲۶۱ درگذشته است. بعضی ادعا کرده‌اند که سقّای خانهٔ امام صادق علیه السلام بوده است، ولی این ادعا با تاریخ جور نمی‌آید؛ یعنی بایزید عصر امام صادق علیه السلام را درک نکرده است.

۲. بشر حافی. اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‌اند. از مشاهیر عرفاست. او نیز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرده است. علامهٔ حلّی در منهاج‌الکرامه داستانی نقل کرده است مبنی بر اینکه توبهٔ او به دست حضرت موسی بن جعفر علیه السلام صورت گرفته است و چون در حالی تشرف به توبه پیدا کرد که «حافی = پابرهنه» بود، به بشر حافی معروف شد. بعضی علت «حافی» نامیدن او را چیز دیگر گفته‌اند. بشر حافی در سال ۲۲۶ یا ۲۲۷ درگذشته است.

۳. سری سقطی. اهل بغداد است. نمی‌دانیم اصلاً کجایی بوده است. وی از دوستان و همراهان بشر حافی بوده است. سری سقطی اهل شفقت به خلق خدا و ایثار بوده است. ابن‌خلکان در وفیات الاعیان نوشته است که سری گفت: سی سال است که از یک جملهٔ «الحمدلله» که بر زبانم جاری شد استغفار می‌کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریقی در بازار رخ داد. بیرون آمدم ببینم که به دکان من رسیده یا نه. به من گفته شد به دکان تو نرسیده است. گفتم:«الحمدلله». یکمرتبه متنبه شدم که گیرم دکان من آسیبی ندیده باشد، آیا نمی‌بایست من در اندیشهٔ مسلمین باشم؟

سعدی به همین داستان (با اندک تفاوت) اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

شبی دود خلق آتشی برفروخت ——— شنیدم که بغداد نیمی بسوخت
یکی شکر گفت اندر آن خاک و دود ——— که دکان ما را گزندی نبود
جهاندیده‌ای گفتش ای بوالهوس ——— تو را خود غم خویشتن بود و بس
پسندی که شهری بسوزد به نار ——— اگر خود سرایت بود بر کنار

سری شاگرد و مرید معروف کرخی و استاد و دایی جنید بغدادی است. سخنان زیادی در توحید و عشق الهی و غیره دارد و هم اوست که می‌گوید: «عارف مانند آفتاب بر همهٔ عالم می‌تابد و مانند زمین بار نیک و بد را به دوش می‌کشد و مانند آب مایهٔ زندگی همهٔ دلهاست و مانند آتش به همه پرتوافشانی می‌کند». سری در

سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ در سن نودوهشت سالگی درگذشته است.

۴. حارث محاسبی. بصری‌الاصل است و از دوستان و مصاحبان جنید بوده است. از آن جهت او را «محاسبی» خوانده‌اند که به امر مراقبه و محاسبه اهتمام تام داشت. معاصر احمد بن حنبل است. احمدحنبل چون دشمن علم کلام بود، او را به‌واسطهٔ ورودش در علم کلام طرد کرد و همین سبب اعراض مردم از او شد. حارث در سال ۲۴۳ درگذشته است.

۵. جنید بغدادی. اصلاً اهل نهاوند است. عرفا و متصوفه او را «سیدالطائفه» می‌خوانند، همچنانکه فقهای شیعه شیخ طوسی را «شیخ‌الطائفه» می‌خوانند. جنید یک عارف معتدل به شمار می‌رود. برخی شطحیات که از دیگران شنیده شده، از او شنیده نشده است. او حتی لباس اهل تصوف به‌تن نمی‌کرد و در زیّ علما و فقها بود. به او گفتند: به خاطر یاران هم که هست «خرقه» (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت: اگر می‌دانستم که از لباس کاری ساخته است، از آهن گداخته جامه می‌ساختم اما ندای حقیقت این است که :«لیس الاعتبار بالخرقة، انّما الاعتبار بالحرقة» یعنی از خرقه کاری ساخته نیست، «حرقه = آتش دل» لازم است. جنید خواهرزاده و مرید و شاگرد سری سقطی و هم شاگرد حارث محاسبی بوده است. گویند در سال ۲۹۷ در نود سالگی درگذشت.

۶. ذوالنون مصری. وی اهل مصر است. در فقه شاگرد مالک‌بن‌انس، فقیه معروف بوده است. جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. هم اول کسی است که رمز به کار برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد که فقط کسانی که واردند بفهمند و ناواردها چیزی نفهمند. این روش تدریجاً معمول شد؛ معانی به صورت غزل و با تعبیرات سمبولیک بیان شد. برخی معتقدند که بسیاری از تعلیمات فلسفهٔ نوافلاطونی وسیلهٔ ذوالنون وارد عرفان و تصوف شد[1]. ذوالنون در فاصلهٔ سالهای ۲۴۰ ـ ۲۵۰ درگذشته است.

۷. سهل بن عبدالله تستری. از اکابر عرفا و صوفیه و اصلاً اهل شوشتر است. فرقه‌ای از عرفا که اصل را بر مجاهدهٔ نفس می‌دانند، به نام او «سهلیه» خوانده می‌شوند. در مکهٔ معظمه با ذوالنون مصری ملاقات داشته است. وی در سال ۲۸۳ یا

---

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ص۵۵.

۲۹۳ درگذشته است[۱].

۸. حسین بن منصور حلاج. اصلاً اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلاج از جنجالی‌ترین عرفای دورهٔ اسلامی است. شطحیات فراوان گفته است. به کفر و ارتداد و ادعای خدایی متهم شد. فقها تکفیرش کردند و در زمان مقتدر عباسی به دار آویخته شد. خود عرفا او را به افشای اسرار متهم می‌کنند. حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند   جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

بعضی او را مردی شعبده‌باز می‌دانند. خود عرفا او را تبرئه می‌کنند و می‌گویند سخنان او و بایزید که بوی کفر می‌دهد، در حال سکر و بی‌خودی بوده است. عرفا از او به عنوان «شهید» یاد می‌کنند. حلاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به دار آویخته شد[۲].

قرن چهارم

۱. ابوبکر شبلی. شاگرد و مرید جنید بغدادی بوده و حلاج را نیز درک کرده و از مشاهیر عرفاست. اصلاً خراسانی است. در کتاب روضات‌الجنات و سایر کتب تراجم، اشعار و کلمات عارفانهٔ زیادی از او نقل شده است. خواجه عبدالله انصاری گفته است: «اول کسی که به رمز سخن گفت ذوالنون مصری بود. جنید که آمد، این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این علم تألیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد». شبلی در بین سالهای ۳۳۴ ـ ۳۴۴ در ۸۷ سالگی درگذشته است.

۲. ابوعلی رودباری. نسب به انوشیروان می‌برد و ساسانی‌نژاد است. مرید جنید بوده و فقه را از ابوالعباس بن شریح و ادبیات را از ثعلب آموخت. او را جامع شریعت و طریقت و حقیقت خوانده‌اند. در سال ۳۲۲ درگذشته است.

۳. ابونصر سراج طوسی، صاحب کتاب معروف اللمع که از متون اصیل و قدیم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ۳۷۸ در طوس درگذشته است. بسیاری از

---

۱. **طبقات الصوفیه**، ابوعبدالرحمن سلمی، ص ۲۰۶.

۲. در مقدمهٔ چاپ هشتم **علل گرایش به مادیگری** بحث نسبتاً مبسوطی دربارهٔ حلاج کرده‌ایم و نظریهٔ بعضی از ماتریالیستهای معاصر را که کوشیده‌اند او را «ماتریالیست» معرفی کنند رد کرده‌ایم.

مشایخ طریقت شاگرد بلاواسطه یا معالواسطهٔ او بوده‌اند. بعضی مدعی هستند که مقبره‌ای که در پایین‌خیابان مشهد به نام قبر پیر پالاندوز معروف است، مقبرهٔ همین ابونصرسراج است (سراج = زین‌ساز). کم‌کم این کلمه به پالاندوز تغییر شکل داده است.

۴. ابوالفضل سرخسی. این مرد اهل خراسان و شاگرد و مرید ابونصر سراج و استاد ابوسعید ابوالخیر عارف بسیار معروف بوده است. در سال ۴۰۰ هجری درگذشته است.

۵. ابوعبدالله رودباری. این مرد خواهرزادهٔ ابوعلی رودباری است و از عرفای شام و سوریه به شمار می‌رود. در سال ۳۶۹ درگذشته است.

۶. ابوطالب مکی. شهرت بیشتر این مرد به واسطهٔ کتابی است که در عرفان وتصوف تألیف کرده است به نام « قوت القلوب». این کتاب چاپ شده و از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلاً از بلاد جبل ایران است و در اثر اینکه سالها در مکه مجاور بوده، به عنوان «مکی» معروف شده است. وی در سال ۳۸۵ یا ۳۸۶ درگذشته است.

قرن پنجم

۱. شیخ ابوالحسن خرقانی. یکی از معروفترین عرفاست. عرفا داستانهای شگفت به او نسبت می‌دهند، از جمله مدعی هستند که بر سر قبر بایزید بسطامی می‌رفته و با روح او تماس می‌گرفته و مشکلات خویش را حل می‌کرده است. مولوی می‌گوید:

بوالحسن بعد از وفات بایزید   از پس آن سالها آمد پدید
گاه و بیگه نیز رفتی بی‌فتور   بر سر گورش نشستی با حضور
تا مثال شیخ پیشش آمدی   تا که می‌گفتی شکالش حل شدی

مولوی در مثنوی زیاد از او یاد کرده است و می‌نماید که ارادت وافری به او داشته است. می‌گویند با ابوعلی سینا فیلسوف معروف و ابوسعید ابوالخیر عارف معروف ملاقات داشته است. وی در سال ۴۲۵ درگذشته است.

۲. ابوسعید ابوالخیر نیشابوری. از مشهورترین و باحال‌ترین عرفاست.

رباعیهای نغز دارد. از وی پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: «تصوف آن است که آنچه در سر داری بنهی و آنچه در دست داری بدهی و از آنچه بر تو آید بجهی». با ابوعلی‌سینا ملاقات داشته است. روزی بوعلی در مجلس وعظ ابوسعید شرکت کرد. ابوسعید دربارهٔ ضرورت عمل و آثار طاعت و معصیت سخن می‌گفت. بوعلی این رباعی را به عنوان اینکه ما تکیه بر رحمت حق داریم نه برعمل خویشتن، انشا کرد:

مـاییم بـه عـفو تـو تـولّا کـرده / وز طـاعت و مـعصیت تـبرّا کـرده

آنـجا کـه عـنایت تـو بـاشد، بـاشد / ناکرده چو کرده، کرده چون نـاکـرده

ابوسعید فی‌الفور گفت:

ای نـیک نکـرده و بـدیها کـرده / وانگه بـه خـلاص خـود تـمنا کـرده

بر عفو مکـن تکـیه کـه هـرگز نـبود / ناکرده چو کرده، کرده چون ناکـرده[1]

این رباعی نیز از ابوسعید است:

فردا که زوال شش جهت خواهد بود / قدر تو به قدر معرفت خـواهـد بـود

در حسن صفت کوش که در روز جزا / حشر تو به صورت صفت خواهد بود

ابوسعید در سال ۴۴۰ هجری درگذشته است.

۳. ابوعلی دقاق نیشابوری. جامع شریعت و طریقت به‌شمار می‌رود. واعظ و مفسر قرآن بود. از بس در مناجاتها می‌گریسته او را «شیخ نوحه گر» لقب داده‌اند. در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشته است.

۴. **ابوالحسن علی بن عثمان هجویری‌غزنوی**، صاحب کتاب **کشف‌المحجوب** که از کتب مشهور این فرقه است و اخیراً چاپ شده است. در سال ۴۷۰ درگذشته است.

۵. **خواجه عبدالله انصاری**. عرب‌نژاد و از اولاد ابوایوب انصاری صحابی بزرگوار معروف است.

خواجه عبدالله یکی از معروفترین و متعبدترین عرفاست. کلمات قصار و مناجاتها و همچنین رباعیات نغز و باحالی دارد. شهرتش بیشتر به‌واسطهٔ همانهاست. از کلمات اوست:

«در طفلی، پستی! درجوانی، مستی! درپیری، سستی! پس کی خداپرستی؟»

---

۱. **نامهٔ دانشوران**، ذیل احوال بوعلی‌سینا.

و هم از کلمات اوست:

«بدی را بدی‌کردن سگساری است، نیکی را نیکی‌کردن خرخاری است، بدی را نیکی‌کردن کار خواجه‌عبدالله انصاری است.»

این رباعی نیز از اوست:

عیب است بزرگ برکشیدن خود را | از جملهٔ خلق برگزیدن خود را
از مردمک دیده بباید آموخت | دیدن همه کس را و ندیدن خود را

خواجه‌عبدالله در هرات متولد و در همان‌جا در سال ۴۸۱ درگذشته و دفن شده است و از این جهت به «پیرهرات» معروف است. خواجه‌عبدالله کتب زیاد تألیف کرده؛ معروفترین آنها که از کتب درسی سیر و سلوک است و از پخته‌ترین کتب عرفان است کتاب منازل السائرین است. بر این کتاب شرحهای زیاد نوشته شده است.

۶. امام ابوحامد محمد غزالی طوسی. از معروفترین علمای منقول بود. رئیس جامع نظامیهٔ بغداد شد و عالیترین پست روحانی زمان خویش را حیازت کرد، اما احساس کرد نه آن معلومات و نه آن مناصب روحش را اشباع نمی‌کند. از مردم مخفی شد و به تهذیب و تصفیهٔ نفس مشغول شد. ده سال در بیت‌المقدس دور از چشم آشنایان به خود پرداخت. در همان وقت به عرفان و تصوف گرایید و دیگر تا آخر عمر زیر بار منصب و پست نرفت. کتاب معروف احیاء علوم‌الدین را بعد از دورهٔ ریاضت تألیف کرد و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلی‌اش بود درگذشت.

قرن ششم

۱. عین‌القضاة همدانی. از پرشورترین عرفاست. مرید احمد غزالی برادر کوچکتر محمد غزالی ـ که او نیز از عرفاست ـ بوده است. کتب زیاد تألیف کرد. اشعار آبداری دارد که خالی از شطحیات نیست. بالأخره تکفیرش کردند و کشتند و جسدش را سوختند و خاکسترش را بر باد دادند. در حدود سالهای ۵۲۵ ـ ۵۳۳ کشته شد.

۲. سنایی غزنوی، شاعر معروف. اشعار او از عرفانی عمیق برخوردار است. مولوی در مثنوی گفته‌های او را طرح و شرح می‌کند. در نیمهٔ اول قرن ششم

درگذشته است.

۳. احمد جامی، معروف به ژنده‌پیل. از مشاهیر عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام (نزدیک سرحد ایران و افغانستان) معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجا این دو بیتی است:

غرّه مشو که مرکب مردان مرد را　　در سنگلاخ بادیه پیها بریده‌اند
نومید هم مباش که رندان جرعه‌نوش　　ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

و هم او در رعایت اعتدال در امر انفاق و امساک گفته است:

چون تیشه مباش و جمله برخود متراش
چون رنده ز کار خویش بی‌بهره مباش
تعلیم ز ارّه گیر در کار معاش
چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ درگذشته است.

۴. عبدالقادر گیلانی. تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته و در همان‌جا دفن شده است. بعضی او را اهل «جیل» بغداد دانسته‌اند نه اهل «جیلان» (گیلان). از شخصیتهای جنجالی جهان اسلام است. سلسلهٔ قادریه از سلاسل صوفیه منسوب به اوست. قبرش در بغداد معروف و مشهور است. او از کسانی است که دعاوی و بلندپروازی‌های زیاد از او نقل شده است. وی از سادات حسنی است. در سال ۵۶۰ یا ۵۶۱ درگذشته است.

۵. شیخ روزبهان بقلی شیرازی که به «شیخ شطّاح» معروف است، زیرا شطحیات زیاد می‌گفته است. اخیراً بعضی کتب او وسیلهٔ مستشرقین چاپ و منتشر شده است. این مرد در سال ۶۰۶ درگذشته است.

قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلند قدری پرورانده است. ما عده‌ای از آنها را به‌ترتیب تاریخ وفاتشان نام می‌بریم:

۱. شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی. از مشاهیر اکابر عرفاست. بسیاری از سلاسل به او منتهی می‌شود. وی شاگرد و مرید و داماد شیخ روزبهان بقلی شیرازی بوده

است. شاگردان و دست‌پروردگان زیادی داشته است، از آن جمله است بهاءالدین ولد، پدر مولانا مولوی رومی. درخوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حملهٔ مغول. هنگامی که مغول می‌خواست حمله کند، برای نجم‌الدین کبریٰ پیام فرستادند که شما و کسانتان می‌توانید از شهر خارج شوید و خود را نجات دهید. نجم‌الدین پاسخ داد: من در روز راحت در کنار این مردم بوده‌ام، امروز که روز سختی آنهاست از آنها جدا نمی‌شوم. خود مردانه سلاح پوشید و همراه مردم جنگید تا شهید شد. این حادثه در سال ۶۱۶ واقع شده است.

۲. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. از اکابر درجهٔ اول عرفاست. در نثر و نظم تألیف دارد. تذکرةالاولیاء او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از امام صادق‌علیه‌السلام آغاز می‌کند و به امام باقرعلیه‌السلام ختم می‌نماید، از جملهٔ مآخذ و مدارک محسوب می‌شود و شرق‌شناسان اهمیت فراوان به آن می‌دهند. همچنین کتاب منطق‌الطیر او یک شاهکار عرفانی است.

مولوی دربارهٔ او و سنایی گفته است:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او　　ما از پی سنایی و عطار می‌رویم

و هم او گفته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت　　ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

مقصود مولوی از هفت شهر عشق، هفت وادی‌ای است که خود عطار در منطق‌الطیر شرح داده است.

محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری خود عار ناید　　که در صد قرن چون عطار ناید

عطار شاگرد و مرید شیخ مجدالدین بغدادی از مریدان و شاگردان شیخ نجم‌الدین کبریٰ بوده است، و همچنین صحبت قطب‌الدین حیدر را ـ که او نیز از مشایخ این عصر است و در تربت حیدریه مدفون است و انتساب آن شهر به اوست ـ نیز درک کرده است.

عطار مقارن فتنهٔ مغول درگذشت و به قولی به دست مغولان در حدود سالهای ۶۲۶ ـ ۶۲۸ کشته شد.

۳. شیخ شهاب‌الدین سهروردی زنجانی، صاحب کتاب معروف عوارف‌المعارف که از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبکر می‌رساند. گویند هر سال به

زیارت مکه و مدینه می‌رفت. با عبدالقادر گیلانی ملاقات و مصاحبت داشته است.

شیخ سعدی شیرازی و کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی شاعر معروف، از مریدان او بوده‌اند. سعدی در مورد او می‌گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی اینکه در نفس خودبین مباش دگر آنکه در جمع بدبین مباش

این سهروردی غیر از شیخ شهاب‌الدین سهروردی فیلسوف مقتول معروف به شیخ اشراق است که در حدود سالهای ۵۸۱ ـ ۵۹۰ در حلب به قتل رسید. سهروردی عارف در حدود سال ۶۳۲ درگذشته است.

۴. ابن‌الفارض مصری. از عرفای طراز اول محسوب است. اشعار عربی عرفانی در نهایت اوج و کمال ظرافت دارد. دیوانش مکرر چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‌اند. یکی از کسانی که دیوان او را شرح کرده عبدالرحمن جامی، عارف معروف قرن نهم است. اشعار عرفانی او در عربی با اشعار عرفانی حافظ در زبان فارسی قابل مقایسه است. محیی‌الدین عربی به او گفت: خودت شرحی بر اشعارت بنویس. او گفت: کتاب فتوحات مکیهٔ شما شرح این اشعار است. ابن فارض از افرادی است که احوالی غیرعادی داشته؛ غالباً در حال جذبه بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن‌الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته است.

۵. محیی‌الدین عربی حاتمی طایی اندلسی. از اولاد حاتم طایی است. در اندلس تولد یافته، اما ظاهراً بیشتر عمر خود را در مکه و سوریه گذرانده است. شاگرد شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسلهٔ طریقتش با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی سابق‌الذکر می‌رسد.

محیی الدین ـ که احیاناً با نام «ابن‌العربی» نیز خوانده می‌شود ـ مسلّماً بزرگترین عرفای اسلام است؛ نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایهٔ او نرسیده است. به همین جهت او را «شیخ اکبر» لقب داده‌اند. عرفان اسلامی از بدو ظهور، قرن به قرن تکامل یافت؛ در هر قرنی ـ چنانکه اشاره شد ـ عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه‌اش افزودند. این تکامل تدریجی بود، ولی در قرن هفتم به دست محیی‌الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید. محیی‌الدین عرفان را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش دوم عرفان، یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن وسیلهٔ محیی‌الدین پایه‌گذاری شد.

عرفای بعد از او عموماً ریزه‌خوار سفرهٔ او هستند. محیی‌الدین علاوه بر اینکه عرفان را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد، یکی از اعاجیب روزگار است. انسانی است «شگفت» و به همین دلیل اظهارعقیده‌های متضادی درباره‌اش شده است. برخی او را ولی کامل، قطب‌الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی ممیت‌الدین و گاهی ماحی‌الدینش می‌خوانند. صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ و نابغهٔ عظیم اسلامی، نهایت احترام برای او قائل است؛ محیی‌الدین در دیدهٔ او از بوعلی‌سینا و فارابی بسی عظیمتر است. محیی‌الدین بیش از دویست کتاب تألیف کرده است. بسیاری از کتابهای او و شاید همهٔ کتابهایی که نسخهٔ آنها موجود است (در حدود سی کتاب) چاپ شده است. مهمترین کتابهای او یکی فتوحات مکیه است که کتابی است بسیار بزرگ و در حقیقت یک دائرةالمعارف عرفانی است. دیگر کتاب فصوص‌الحکم است که گرچه کوچک است ولی دقیقترین و عمیقترین متن عرفانی است؛ شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشد که قادر به فهم این متن عمیق باشد. محیی‌الدین در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت و همان‌جا دفن شد. قبرش در شام هم‌اکنون معروف است.

۶. صدرالدین محمد قونوی، اهل قونیه (ترکیه) و شاگرد و مرید و پسر زن محیی‌الدین عربی. با خواجه نصیرالدین طوسی و مولوی رومی معاصر است. بین او و خواجه نصیر مکاتبات رد و بدل شده و مورد احترام خواجه بوده است. میان او و مولوی در قونیه کمال صفا و صمیمیت وجود داشته است. قونوی امامت جماعت می‌کرده و مولوی به نماز او حاضر می‌شده است و ظاهراً ـ همچنانکه نقل شده ـ مولوی شاگرد او بوده و عرفان محیی‌الدینی را که در گفته‌های مولوی منعکس است از او آموخته است. گویند روزی وارد محفل قونوی شد. قونوی از مسند حرکت کرد و آن را به مولوی داد که بر آن بنشیند. مولوی ننشست و گفت: جواب خدا را چه بدهم که بر جای تو تکیه زنم؟ قونوی مسند را به دور انداخت و گفت: مسندی که تو را نشاید، ما را نیز نشاید.

قونوی بهترین شارح افکار و اندیشه‌های محیی‌الدین است. شاید اگر او نبود محیی‌الدین قابل درک نبود. کتابهای قونوی از کتب درسی حوزه‌های فلسفه و عرفان اسلامی در شش قرن اخیر است. کتابهای معروف قونوی عبارت است از: مفتاح‌الغیب، نصوص، فکوک. قونوی در سال ۶۷۲ (سال فوت مولوی و خواجه

نصیرالدین طوسی) و یا سال ۶۷۳ درگذشته است.

۷. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی، صاحب کتاب جهانی مثنوی. از بزرگترین عرفای اسلام و از نوابغ جهان است. نسبش به ابوبکر می‌رسد. مثنوی او دریایی است از حکمت و معرفت و نکات دقیق معرفةالروحی و اجتماعی وعرفانی. در ردیف شعرای طراز اول ایران است. مولوی اصلاً اهل بلخ است. در کودکی همراه پدرش از بلخ خارج شد. پدرش او را با خود به زیارت بیت‌الله برد. با شیخ فریدالدین عطار در نیشابور ملاقات کرد. پس از مراجعت از مکه همراه پدر به قونیه رفت و آنجا رحل اقامت افکند. مولوی در ابتدا مردی بود عالم و مانند علمای دیگرِ همطراز خود به تدریس اشتغال داشت و محترمانه می‌زیست، تاآنکه با شمس تبریزی عارف معروف برخورد؛ سخت مجذوب او گردید و ترک همه چیز کرد. دیوان غزلش به نام شمس است. در مثنوی مکرر با سوز و گداز از او یاد کرده است. مولوی در سال ۶۷۲ درگذشته است.

۸. فخرالدین عراقی همدانی، شاعر و غزلسرای معروف. شاگرد صدرالدین قونوی و مرید و دست پروردهٔ شهاب‌الدین سهروردی سابق‌الذکر است. در سال ۶۸۸ درگذشته است.

قرن هشتم

۱. علاءالدولهٔ سمنانی. نخست شغل دیوانی داشت. کناره گرفت و در سلک عرفا درآمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتب زیادی تألیف کرده است. در عرفان نظری عقاید خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ درگذشته است. خواجوی کرمانی شاعر معروف، از مریدان او بوده و در وصفش گفته است:

هر کو به ره علی عمرانی شد | چون خضر به سرچشمهٔ حیوانی شد
از وسوسهٔ عادت شیطان وارست | مانند علادولهٔ سمنانی شد

۲. عبدالرزاق کاشانی. از محققین عرفای این قرن است. فصوص محیی‌الدین و منازل‌السائرین خواجه عبدالله را شرح کرده است و هر دو چاپ شده و مورد مراجعهٔ اهل‌تحقیق است. بنا به نقل صاحب روضات‌الجنات در ذیل احوال شیخ عبدالرزاق

لاهیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثنای بلیغ کرده است. بین او و علاءالدولهٔ سمنانی در مسائل نظری عرفان که وسیلهٔ محیی‌الدین طرح شده است مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۳۵ درگذشته است.

۳. **خواجه حافظ شیرازی**. حافظ علیرغم شهرت جهانی‌اش، تاریخ زندگی‌اش چندان روشن نیست. قدر مسلم این است که مردی عالم و عارف و حافظ و مفسر قرآن کریم بوده است. خود مکرر به این معنی اشاره کرده است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ
به قرآنی که اندر سینه داری

عشقت رسد به فریاد گر خود به‌سان حافظ
قرآن ز بر بخوانی با چهارده روایت

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد
لطائف حکمی با نکات قرآنی

با اینکه اینهمه در اشعار خود از پیرطریقت و مرشد سخن گفته است، معلوم نیست که مرشد و مربی خود او کی بوده است. اشعار حافظ در اوج عرفان است و کمتر کسی قادر است لطایف عرفانی او را درک کند. همهٔ عرفایی که بعد او آمده‌اند اعتراف دارند که او مقامات عالیهٔ عرفانی را عملاً طی کرده است. برخی از بزرگان بر برخی از بیتهای حافظ شرح نوشته‌اند، مثلاً محقق جلال‌الدین دوانی فیلسوف معروف قرن نهم هجری رساله‌ای در شرح این بیت:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

تألیف کرده است. حافظ در سال ۷۹۱ درگذشته است[۱].

۴. **شیخ محمود شبستری**، آفرینندهٔ منظومهٔ عرفانی بسیار عالی موسوم به گلشن‌راز. این منظومه یکی از کتب عرفانی بسیار عالی به شمار می‌آید و نام سرایندهٔ خویش را جاوید ساخته است. شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است. شاید از

---

۱. حافظ در حال حاضر محبوبترین چهرهٔ شعرای فارسی‌زبان در ایران است. ماتریالیستهای فرصت‌طلب سعی کرده‌اند از حافظ نیز چهره‌ای ماتریالیست و لااقل شکاک بسازند و از محبوبیت او در راه اهداف ماتریالیستی خود سود جویند. ما در مقدمهٔ چاپ هشتم **علل گرایش به مادیگری** دربارهٔ حافظ نیز مانند «حلاج» از این نظر بحث کرده‌ایم.

همه بهتر شرح شیخ‌محمد لاهیجی است که چاپ شده است و در دسترس است. مرگ شبستری در حدود سال ۷۲۰ واقع شده است.

۵. سید حیدر آملی. یکی از محققین عرفاست. کتابی دارد به نام **جامع‌الاسرار** که از کتب دقیق عرفان نظری است و اخیراً به نحو شایسته‌ای چاپ شده است. کتاب دیگر او **نص‌النصوص** در شرح فصوص است. وی معاصر فخرالمحققین حلّی فقیه معروف است. سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست.

۶. عبدالکریم جیلی، صاحب کتاب معروف **الانسان الکامل**. بحث «انسان کامل» به شکل نظری اولین بار وسیلهٔ محیی‌الدین عربی طرح شد و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت. صدرالدین قونوی شاگرد و مرید محیی‌الدین، در کتاب **مفتاح‌الغیب** فصل مشبعی در این زمینه بحث کرده است. تا آنجا که اطلاع داریم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام تألیف کرده‌اند: یکی عزیزالدین نسفی از عرفای نیمهٔ دوم قرن هفتم و دیگر همین عبدالکریم جیلی، و هر دو به این نام چاپ شده است. جیلی در سال ۸۰۵ در ۳۸ سالگی درگذشته است. بر ما روشن نیست که عبدالکریم اهل جیل بغداد بوده یا اهل جیلان (گیلان).

قرن نهم

۱. شاه نعمت‌الله ولی. این مرد نسب به علی علیه‌السلام می‌برد و از معاریف و مشاهیر عرفا و صوفیه است. سلسلهٔ نعمة‌اللهی در عصر حاضر از معروفترین سلسله‌های تصوف است. قبرش در ماهان کرمان مزار صوفیان است. گویند ۹۵ سال عمر کرد و در سال ۸۲۰ یا ۸۲۷ یا ۸۳۴ درگذشت. اکثر عمرش در قرن هشتم گذشته و با حافظ شیرازی ملاقات داشته است. اشعار زیادی در عرفان از او باقی است.

۲. صائن‌الدین علی ترکهٔ اصفهانی. از محققین عرفاست. در عرفان نظری محیی‌الدینی ید طولا داشته است. کتاب **تمهیدالقواعد** وی ـ که اکنون در دست است و چاپ شده است ـ دلیل تبحر او در عرفان است و مورد استفاده و استناد محققین بعد از وی است.

۳. محمد بن حمزهٔ فناری رومی. از علمای کشور عثمانی است. مردی جامع بوده است و کتب زیاد تألیف کرده است. شهرت او به عرفان به واسطهٔ کتاب **مصباح‌الانس**

وی است که شرح کتاب مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی است. شرح‌کردن کتب محیی‌الدین عربی و یا صدرالدین قونوی کار هر کسی نیست؛ فناری این کار را کرده است و محققین عرفان که پس از وی آمده‌اند، ارزش این شرح را تأیید کرده‌اند. این کتاب در تهران با چاپ سنگی با حواشی مرحوم آقامیرزا هاشم رشتی (از عرفای محقق صد سالهٔ اخیر) چاپ شده است. متأسفانه به علت بدی چاپ، مقداری از حواشی مرحوم آقامیرزا هاشم غیرمقروّ است.

۴. شمس‌الدین محمد لاهیجی نوربخشی، شارح گلشن‌راز محمود شبستری. معاصر میرصدرالدین دشتکی و علامهٔ دوانی بوده و در شیراز می‌زیسته و مطابق آنچه قاضی نورالله در مجالس المؤمنین نوشته است صدرالدین دشتکی و علامهٔ دوانی ـ که هر دو از حکمای برجستهٔ عصر خود بودند ـ نهایت احترام و تجلیل از وی می‌کرده‌اند. وی مرید سیدمحمد نوربخش بوده و سیدمحمد نوربخش شاگرد ابن‌فهد حلّی بوده که ذکرش در تاریخچهٔ فقها گذشت. لاهیجی در شرح گلشن‌راز صفحهٔ ۶۹۸ سلسلهٔ فقر خود را که از سیدمحمد نوربخش شروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امام رضا علیه‌السلام و ائمهٔ پیشین تا حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله منتهی می‌شود، ذکر می‌کند ونام این سلسله را «سلسلة الذهب» می‌نهد.

شهرت بیشتر لاهیجی به واسطهٔ همان شرح گلشن‌راز است که از متون عالی عرفان به‌شمار می‌رود. لاهیجی به‌طوری که در مقدمهٔ کتابش می‌نویسد در سال ۸۷۷ آغاز به تألیف کرده است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست، ظاهراً قبل از سال ۹۰۰ بوده است.

۵. نورالدین عبدالرحمن جامی. عرب‌نژاد است و نسب به حسن شیبانی فقیه معروف قرن دوم هجری می‌برد. جامی شاعری توانا بوده است. او را آخرین شاعر بزرگ عرفانی زبان فارسی می‌دانند. در ابتدا «دشتی» تخلص می‌کرده است، ولی چون در ولایت جام از توابع مشهد متولد شده و مرید احمد جامی (ژنده‌پیل) هم بوده است، تغییر تخلص داده و به «جامی» متخلص شده است. می‌گوید:

مولدم جام و رشحهٔ قلمم　　　جرعهٔ جام شیخ‌الاسلامی است[1]
زین سبب در جریدهٔ اشعار　　　به دو معنی تخلصم جامی است

۱. احمد جامی، شیخ‌الاسلام لقب داشته است.

جامی در رشته‌های مختلف: نحو، صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصیلات عالی داشته و کتب زیاد تألیف کرده است؛ از آن‌جمله است شرح فصوص‌الحکم محیی‌الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، شرح تائیه ابن‌فارض، شرح قصیدهٔ برده در مدح حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله، شرح قصیدهٔ میمیه فرزدق در مدح حضرت علی‌بن‌الحسین علیه‌السلام، لوایح، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفحات‌الانس در شرح احوال عرفا. جامی مرید طریقتی بهاءالدین نقشبند مؤسس طریقهٔ نقشبندیه است، ولی همچنانکه محمد لاهیجی باآینکه مرید طریقتی سیدمحمد نوربخش بوده است شخصیت فرهنگی‌تاریخی‌اش بیش از اوست، جامی نیز با اینکه از اتباع بهاءالدین نقشبند شمرده می‌شود شخصیت فرهنگی و تاریخی‌اش به درجاتی بیش از بهاءالدین نقشبند است. لهذا ما که در این تاریخچهٔ مختصر نظر به جنبهٔ فرهنگی عرفان داریم نه جنبهٔ طریقتی آن، محمد لاهیجی و عبدالرحمن جامی را اختصاص به ذکر دادیم. جامی در سال ۸۹۸ در ۸۱ سالگی درگذشته است.

□

این بود تاریخچهٔ مختصر عرفان از آغاز تا پایان قرن نهم. از این به بعد به نظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می‌کند. تا این تاریخ شخصیتهای علمی و فرهنگی عرفانی، همه جزء سلاسل رسمی تصوف‌اند و اقطاب صوفیه شخصیتهای بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود:

اولاً دیگر اقطاب متصوفه، همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعتهایی که ایجاد کرده است می‌شود.

ثانیاً عده‌ای که داخل در هیچیک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محیی‌الدینی متخصص می‌شوند، که در میان متصوفهٔ رسمی نظیر آنها پیدا نمی‌شود. مثلاً صدرالمتألهین شیرازی متوفّیٰ در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض‌کاشانی متوفّیٰ در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی‌سعید قمی متوفّیٰ در ۱۱۰۳ آگاهی‌شان از عرفان نظری محیی‌الدینی بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است، با اینکه جزء هیچیک از سلاسل تصوف نبوده‌اند. این جریان تا زمان ما ادامه داشته است، مثلاً

مرحوم آقامحمدرضا حکیم قمشه‌ای و مرحوم آقامیرزاهاشم رشتی از علما و حکمای صد سالهٔ اخیر، متخصص در عرفان نظری‌اند بدون آنکه خود عملاً جزء سلاسل متصوفه باشند.

به طور کلی از زمان محیی‌الدین و صدرالدین قونوی ـ که عرفان نظری پایه‌گذاری شد و عرفان شکل فلسفی به خود گرفت ـ بذر این جریان پاشیده شد. مثلاً محمدبن حمزهٔ فناری سابق‌الذکر شاید از این گروه باشد. ولی از قرن دهم به بعد این وضع یعنی پدیدآمدن قشری متخصص در عرفان نظری که یا اصلاً اهل عرفان عملی و سیر و سلوک نبوده‌اند و یا اگر بوده‌اند ـ و غالباً کم و بیش بوده‌اند ـ از سلاسل صوفیهٔ رسمی برکنار بوده‌اند، کاملاً مشخص است.

ثالثاً از قرن دهم به بعد ما در جهان شیعه به افراد و گروههایی برمی‌خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده‌اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده‌اند بدون آنکه در یکی از سلاسل رسمی عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنایی به آنها نداشته و آنها را کلاً یا بعضاً تخطئه می‌کرده‌اند.

از خصوصیات این گروه که ضمناً اهل فقاهت هم بوده‌اند، وفاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه است. این جریان نیز تاریخچه‌ای دارد که فعلاً مجال آن نیست.

ضمناً از این تاریخچه روشن شد که این شاخهٔ فرهنگی (عرفان) مانند سایر شاخه‌ها تمام جهان اسلام را در برگرفته است، از اندلس و مصر و سوریه و روم گرفته تا خوارزم. البته در این شاخه نیز سهم ایرانیان از نظر کمیت قطعاً بیشتر است. عرفای بزرگ و طراز اول، هم در میان ایرانیان ظهور کرده‌اند و هم در غیر ایرانیان.

ذوق و صنعت

آنچه در بخش علم و فرهنگ بیان کردیم، مظاهر خدمات فکری ایرانیان به اسلام بود؛ نشان داد که ایرانیان تا چه اندازه فکر و اندیشهٔ خود را در راه اسلام و تمدن اسلامی به کار انداختند. آنچه در این بخش بدان اشاره می‌کنیم مربوط است به مظاهر خدمات ذوقی و احساسی و هنری و فنی ایرانیان.

خدمات ذوقی و احساسی بیش از خدمات فرهنگی می‌تواند نشان‌دهندهٔ احساسات پاک و خالصانهٔ ایرانیان بوده باشد، زیرا بیش از آنها سروکارش با عشق و ایمان است. به طور کلی شاهکارها مولود عشقها و ایمانهاست. زر و زور هرگز قادر نیست شاهکار خلق کند، تنها عشق و ایمان است که شاهکار می‌آفریند. این قاعده دربارهٔ شاهکارهای فکری هم صادق است و بسیاری از آثار ایرانیان در بخش علوم و فرهنگ اسلامی شاهکار است، اما دربارهٔ شاهکارهای ذوقی و احساسی خیلی روشنتر و واضحتر است.

شاهکارهای صنعتی ایران در دورهٔ اسلامی اعم از معماریها، نقاشیها، خوشنویسی‌ها، تذهیب‌کاری‌ها، خاتم‌کاری‌ها، کاشیکاری‌ها و معرَّقسازی‌ها و غیره بیشتر در زمینه‌های دینی اسلامی بوده است.

این بنده به هیچ‌وجه در صلاحیت خود نمی‌داند که وارد این مقوله بشود. افراد

ذی‌صلاحیت باید دراین‌باره داد سخن بدهند و خود، موضوع یک کتاب مستقل است.

آنچه بر همه واضح است این است که شاهکارهای فوق، همه در مساجد و مشاهد و مدارس و قرآنها و کتب ادعیه تجلی کرده است. معمارها هنر خود را در مساجد و مشاهد و مدارس اسلامی بروز داده‌اند، همچنین کاشیکارها، خاتم‌کارها و کتیبه‌نویس‌ها. گنجینه‌های قرآن که در موزه‌های مختلف کشورهای اسلامی و احیاناً کشورهای غیراسلامی هست، ارج هنر ایرانی را در زمینه‌های اسلامی و در حقیقت جوشش روح اسلامی را در ذوق ایرانی می‌رساند.

ایرانیان نه تنها در ایران، در غیرایران نیز آثار هنری و فنی اسلامی زیادی به‌وجود آورده‌اند. در برخی کشورهای غیراسلامی که مسلمانان در اقلیتند مانند هند و چین، آثار اسلامی زیادی هست که با دست ایرانیان به‌وجود آمده و سند اخلاص ایرانیان نسبت به اسلام است. ما در اینجا به همین اشاره قناعت می‌کنیم و تحقیق و تفصیل آن را بر عهدهٔ اهل فن می‌گذاریم.

یکی از مظاهر خدمات ذوقی و احساسی ایرانیان به اسلام خدماتی است که از راه زبان فارسی به اسلام کرده‌اند. ادبا و عرفا و سخنوران ایرانی، حقایق اسلامی را با جامهٔ زیبای فارسی به نحو احسن آرایش داده‌اند؛ حقایق اسلامی را با تمثیلاتی لطیف مجسم کرده و معانی لطیف قرآنی را در قالب حکایاتی شیرین بیرون آورده‌اند. مثنوی مولانا بهترین شاهد این مدعاست.

خدمات زبان فارسی دری به اسلام، خود موضوع بحث و تحقیق جداگانه‌ای است. اگر کسی در این موضوع مطالعه کند می‌بیند این زبان در طول عمر تقریباً هزارودویست‌سالهٔ خود در دورهٔ اسلام، بیش از هر چیز دیگر در خدمت اسلام بوده است. اگر کسی تنها در صدد جمع‌آوری اشعار عالی فارسی دربارهٔ توحید اسلام، توصیف قرآن، مدح رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و مدح اهل‌البیت علیهم‌السلام برآید چند جلد کتاب خواهد شد، تا چه رسد به اشعاری که در لباس غزل یا قصه یا پند و اندرز، حقایق اسلامی را بیان کرده است.

شعر فارسی و نثر فارسی در طول دوازده قرن، از مضامین قرآن و حدیث به شدت متأثر بوده است. اغلب مضامین عالی عرفانی و موعظه‌ای فارسی ریشه‌ای قرآنی یا حدیثی دارد و تحت تأثیر قرآن و سنت راه تعالی را طی کرده است.

دشمنی برخی عناصر با زبان فارسی دری ـ که گاهی با پیشنهاد بیرون‌کردن لغات عربی و گاهی پیشنهاد تغییر خط ابراز می‌شود ـ همه برای این است که این زبان بیش از هر چیز دیگر یک زبان اسلامی است و نمایانگر فرهنگ اسلامی است. مبارزه با اسلام بدون مبارزه با این زبان ـ البته در لفافهٔ مبارزه با لغات بیگانه و یا خط معمول امروز ـ میسر نیست.

ما در بحث از خدمات ارزندهٔ زبان فارسی به اسلام نیز به همین اشاره قناعت می‌کنیم و بحث تفصیلی آن را بر عهدهٔ دانشمندانی می‌گذاریم که از ما صلاحیت بیشتری دارند.

دو قرن سکوت؟!

خوانندهٔ عزیز از آنچه در بخش سوم این کتاب خواند ـ هر چند به اختصار برگزار شده است ـ یک مطلب کاملاً دستگیرش می‌شود و آن اینکه عکس‌العمل ایرانیان در برابر اسلام فوق‌العاده نجیبانه و سپاسگزارانه بوده و از یک نوع توافق طبیعی میان روح اسلامی و کالبد ایرانی حکایت می‌کند. اسلام برای ایران و ایرانی در حکم غذای مطبوعی بوده که به حلق گرسنه‌ای فرو رود، یا آب گوارایی که به کام تشنه‌ای ریخته‌شود. طبیعت ایرانی مخصوصاً با شرایط زمانی ومکانی و اجتماعی ایران قبل از اسلام، این خوراک مطبوع را به خود جذب کرده و از آن نیرو و حیات گرفته است و نیرو و حیات خود را صرف خدمت به آن کرده است.

چنانکه می‌دانیم از سال ۴۱ هجری تا ۱۳۲ یعنی نزدیک یک قرن امویان بر جهان اسلام حکومت راندند. امویان اصلی را که اسلام میرانده بود (یعنی امتیازات قومی و نژادی) کم و بیش زنده کردند، میان عرب و غیرعرب ـ بالخصوص ایرانی ـ تبعیض قائل می‌شدند، سیاستشان سیاست نژادی بود.

امویان حساسیت خاصی علیه ایرانیان داشتند که با سایر نژادهای غیرعرب مثلاً قبطیها نداشتند. علت اصلی این حساسیت تمایل نسبی ایرانیان نسبت به علویین خصوصاً شخص علی علیه السلام بود. نقطهٔ حساس سیاست اموی جنبهٔ ضدعلوی

آن است و نظر به اینکه سیاست علوی بر اجرای جنبه‌های ضدنژادی و ضدطبقاتی اسلام بود و طبعاً اجرای این اصل بر عرب خصوصاً قریش ـ که خود را نژاد برتر می‌دانست ـ دشوار بود، امویان از نخوت عربی و قرشی به سود حکومت خویش بر ضد علویان استفاده می‌کردند.

لهذا امویان با هر عنصر طرفدار علویین اعم از عرب یا ایرانی یا افریقایی یا هندی مبارزه می‌کردند. مظالمی که آل‌علی و پیروان عربشان از امویان دیدند، از مظالمی که بر ایرانیان در آن دوره وارد شد بسی بیشتر و جانگدازتر بوده است.

از سال ۱۳۲ که عباسیان روی کار آمدند، دفتر سیاست ورق خورد. سیاست عباسیان تا زمان معتصم ـ که عنصر ترک روی کار آمد ـ بر مبنای حمایت از ایرانیان و تقویت ایرانیان علیه اعراب بود. صد سالهٔ اول عباسی برای ایرانیان عصر طلایی بوده است. برخی وزرای ایرانی مانند برامکه ـ که از اولاد بوداییان بلخ بودند ـ و فضل بن سهل ذوالریاستین سرخسی، بعد از خلیفه بزرگترین قدرت به‌شمار می‌رفتند.

ایرانیان در قرن اول حکومت عباسی هر چند در رفاه بودند، ولی از نظر سیاسی جزء قلمرو خلافت اسلامی بودند و حکومت مستقلی نداشتند. اما پس از صد سال یعنی از زمان حکومت طاهریان بر خراسان و بالخصوص از زمان صفاریان، حکومت مستقل تشکیل دادند.

و البته این حکومتهای مستقل در عین‌حال تا پایان خلافت عباسی تحت نفوذ معنوی خلفای عباسی بودند. مردم ایران برای مقام خلافت به اعتبار نام جانشینی پیغمبر اکرم صلّی الله علیه وآله نوعی قداست قائل بودند و حکومت هیچ حاکمی را در ایران مادامی که منشوری از خلیفه نمی‌آورد شرعی و قانونی نمی‌دانستند. تا آنکه در قرن هفتم دستگاه خلافت عباسی برچیده شد و این جریان خاتمه یافت. پس از برچیده‌شدن خلافت عباسی، خلفای عثمانی در غیرایران تا حدی نفوذ معنوی داشتند ولی در ایران به علت تشیع این مردم و غیرشرعی دانستن خلافت، به‌هیچ‌وجه نفوذی نداشتند.

برخی از مستشرقین و در رأس همهٔ آنها سرجان ملکم انگلیسی، دوقرن اول ایران اسلامی را ـ یعنی از حدود نیمهٔ قرن اول هجری که ایران فتح شد تا حدود نیمهٔ قرن سوم هجری که کم و بیش حکومت مستقل در ایران تشکیل گردید ـ به اعتبار

اینکه در این دو قرن ایران جزء قلمرو کلی خلافت بوده و از خود حکومت مستقلی نداشته است، دورهٔ سکوت وسکون و احیاناً دورهٔ بردگی ایرانیان نامیده‌اند و نوعی جاروجنجال راه انداخته تا آنجا که برخی ایرانیان را تحت تأثیر فکر خود قرارداده‌اند.

اگر از دید امثال سرجان ملکم بنگریم، یعنی تودهٔ ایرانی را ندیده بگیریم و به تحولات فرهنگی و غیرفرهنگی ثمربخش بی‌نظیر که در همین دو قرن رخ داد و سخت به حال تودهٔ ملت ایران مفید افتاد توجه نکنیم و تنها طبقهٔ حاکمه را درنظربگیریم، حق داریم دوره‌ای را که ایران جزء قلمرو خلافت بوده دورهٔ سکوت و سکون بشماریم.

آری، اگر تنها طبقهٔ حجاج بن یوسف و ابومسلم خراسانی را درنظر بگیریم که آن یکی صدوبیست‌هزار نفر را به باد فنا داد و این یکی ششصدهزار نفر را قتل عام کرد و مانند یک عرب متعصب نژادپرست نوحه‌سرایی کنیم که چرا این ششصدهزار نفر را نیز حجاج که یک عنصر عربی است به باد فنا نداد، و یا مانند یک متعصب ایرانی سوگواری کنیم که چرا ابومسلم در جای حجاج ننشست تا آن صدوبیست‌هزار نفر هم با دست توانای او قتل عام شوند، حق داریم که دو قرن اول را دورهٔ سکون و سکوت از نظر ایران بنامیم، چون با مقایسه با دوره‌های دیگر تنها چیزی که مایهٔ تأسف است این است که فی‌المثل به جای ابومسلم‌ها نام حجاج‌هابرده می‌شود.

اما اگر تودهٔ ملت ایران را، یعنی موزه‌گرزاده‌ها و کوزه‌گرزاده‌ها را، همانهایی که سیبویه‌ها و ابوعبیده‌ها و ابوحنیفه‌ها و آل‌نوبخت‌ها و بنی شاکرها و صدها افراد دیگر و خاندان دیگر از میان آنها برخاستند، درنظر بگیریم که استعدادهاشان شکفت و توانستند در میدان یک مسابقهٔ آزاد فرهنگی شرکت کنند و گوی افتخار را بربایند و برای اولین‌بار در تاریخ ایران به صورت پیشوای ادبی، علمی، مذهبی ملل دیگر درآیند و آثاری جاویدان از خود باقی بگذارند و نام خویش و آب و خاک خویش را قرین عزت و افتخار و جاویدانی سازند، این دو قرن دو قرن خروش و نشاط و جنبش و نغمه و سخن است.

در این دو قرن بود که ایرانیان با یک ایدئولوژی جهانی و انسانی فوق‌نژادی آشنا شدند؛ حقایقش را به‌عنوان حقایقی آسمانی و مافوق زمان و مکان پذیرفتند و

زبانش را به عنوان زبانی بین‌المللی اسلامی که به هیچ قوم خاص تعلق ندارد و تنها زبان یک مسلک است، از آن خود دانسته و بر زبان قومی و نژادی خویش مقدم شمردند.

عجبا! می‌گویند: «در طی این دو قرن، زبان ایرانی خاموشی گزیده بود و ایرانی سخن خویش جز بر زبان شمشیر نمی‌گفت».

من حقیقتاً معنی این سخن را نمی‌فهمم! آیا زبان علمی زبان نیست؟! آیا زبان ادبی زبان نیست؟! آیا شاهکار ادبی سیبویه که در فن خود همطراز المجسطی بطلمیوس و منطق ارسطو در فن خودشان به شمار می‌رود، جز در این دو قرن آفریده شده است؟! آیا ادب الکاتب ابن‌قتیبه که آن نیز در فن خود یک شاهکار است، محصول این دو قرن نیست؟! آیا شاهکار ادبی آفریدن مربوط به زبان نیست؟!

خواهند گفت: اینها هرچه هست به زبان عربی است. جواب این است:

مگر کسی ایرانیان را مجبور کرده بود که به زبان عربی شاهکار خلق کنند؟ اصلاً مگر ممکن است کسی با زور شاهکار خلق کند؟! آیا این عیب است بر ایرانیان که پس از آشنایی با زبانی که اعجاز الهی را در آن یافتند و آن را متعلق به هیچ قومی نمی‌دانستند و آن را زبان یک کتاب می‌دانستند، به آن گرویدند و آن را تقویت کردند و پس از دو سه قرن از آمیختن لغات و معانی آن با زبان قدیم ایرانی زبان شیرین و لطیف امروز فارسی را ساختند؟

می‌گویند:

«زبان این قوم (ایرانیان قبل از اسلام) زبان قومی بود که از خرد و دانش و فرهنگ و ادب به قدر کفایت بهره داشت. با اینهمه این قوم که «به صد زبان سخن می‌گفتند» وقتی با اعراب مسلمان روبرو گشتند «آیا چه شنیدند که خاموش شدند؟».»

آقای دکتر زرین‌کوب که سؤال بالا را طرح کرده‌اند، خود بدان پاسخ داده‌اند:

«می‌گویند: زبان تازی پیش از آن زبان مردم نیمه‌وحشی محسوب می‌شد و لطف و ظرافتی نداشت. معهذا وقتی بانگ اذان در فضای ملک ایران پیچید، زبان پهلوی در برابر آن فروماند و به خاموشی گرایید. آنچه در این حادثه زبان ایرانیان را بند آورد سادگی و عظمت «پیام تازه» بود و این پیام

تازه «قرآن» بود که سخنوران عرب را از اعجاز بیان و عمق معنی خویش به سکوت افکنده بود. پس چه عجیب که این پیام شگفت‌انگیز تازه، در ایران نیز زبان سخنوران را فرو بندد و خردها را به حیرت اندازد؟ حقیقت این است که از ایرانیان، آنها که دین را به طیب‌خاطر خویش پذیرفته بودند شور و شوق بی‌حدی که در این دین مسلمانی تازه می‌یافتند چنان آنها را محو و بی‌خود می‌ساخت که به شاعری و سخنگویی، وقت خویش به تلف نمی‌آوردند.»[1]

کوچکترین سندی در دست نیست که خلفا حتی خلفای اموی مردم ایران را به ترک زبان اصلی خود ـ البته زبانهای اصلی خود، زیرا در همهٔ ایران یک زبان رایج نبوده، در هر منطقه‌ای زبان مخصوص بوده است ـ مجبور کرده باشند. آنچه در این زمینه گفته شده است مستند به هیچ سند تاریخی نیست، وهم و خیال و غرض و مرض است. زیبایی و جاذبهٔ لفظی و معنوی قرآن و تعلیمات جهان‌وطنی آن دست به دست هم داد که همهٔ مسلمانان این تحفهٔ آسمانی را با اینهمه لطف از آن خود بدانند و مجذوب زبان قرآن گردند و زبان اصلی خویش را به طاق فراموشی بسپارند. منحصر به ایرانیان نبود که زبان قدیم خویش را پس از آشنایی با نغمهٔ آسمانی قرآن فراموش کردند؛ همهٔ ملل گروندهٔ به اسلام چنین شدند، و چنانکه مکرر گفته‌ایم اگر کوشش عباسیان که سیاست ضدعرب داشتند نبود، زبان فارسی امروز که با زبانهای قبل از اسلام متفاوت است پدید نمی‌آمد. خلفای عباسی بهترین مشوق این زبان بودند. آنها مایل نبودند که زبان عربی در میان تودهٔ ایرانی رایج گردد.

بنی‌العباس شعوبیان را که ضدعرب بودند و در مطاعن و مثالب عرب کتاب تألیف می‌کردند، تأیید و تقویت می‌نمودند. علان شعوبی کتابی در بدیهای عرب و صفات نکوهیدهٔ آنان نوشت در حالی که کارمند رسمی هارون و مأمون بود و در بیت‌الحکمه برای آنها کتاب استنساخ می‌کرد و مزد می‌گرفت. همچنین سهل بن هارون شعوبی که شدیداً ضدعرب بود و علیه عرب کتاب نوشت، مدیر بیت‌الحکمهٔ

---

۱. **دو قرن سکوت**، ص۱۰۷و۱۰۸.

هارونی و مأمونی بود[1]. همچنانکه قبلاً در فصل مربوط به زبان فارسی گفتیم، مأمون اول حاکمی است که شاعری پارسی‌گوی را فوق‌العاده تشویق کرده است.

آری آن بود علت خاموشی‌گزیدن ایرانیان از پارسی‌گویی، و این بود علت رواج ثانوی این زبان و البته همچنانکه باز هم گفته‌ایم رواج ثانوی زبان فارسی به هیچ‌وجه جای تأسف نیست، بلکه جای شکر است. هر زبانی از خود لطف و زیبایی خاص دارد. زبان فارسی از برکت لطف و زیبایی خود و هم از همت و ایمان ایرانیان پارسی‌گوی خدمات بسیار ارزنده‌ای به اسلام کرده است.

ادوارد براون منصفانه خود را از غرض‌رانی‌های امثال سرجان ملکم برکنار می‌دارد. وی می‌گوید:

«دو کتاب تاریخ ایران است که انگلیسها بیشتر با آن آشنا می‌باشند: یکی کتاب سرجان ملکم، دوم کتاب کلمینتز مارکهم. در این دو کتاب دورهٔ تحولی که در فاصلهٔ بین فتح عرب در قرن هفتم میلادی و تشکیل نخستین سلسلهٔ مستقل یا نیم‌مستقل ایرانی (طاهریان و صفاریان) بعد از اسلام در قرن نهم میلادی (قرن اول و دوم هجری) پیش آمد، به طور سطحی و ناقص مورد بحث واقع شد... و حال آنکه از بسیاری جهات بیش از سایر ادوار جالب بوده است، و از نظر علمی و معنوی بارورترین کلیهٔ ازمنهٔ تاریخ ایران است.»[2]

ایضاً پس از بحثی دربارهٔ سلمان فارسی می‌گوید:

«سلمان یگانه شخصی است که از میان ایرانیان وارد جمع معزز و محترم اصحاب گردیده است و بسیاری از علمای بلندمرتبهٔ اسلام نیز از روزهای نخست از نژاد ایرانی برخاستند و عده‌ای از اسرای جنگ مانند چهار فرزند شیرین (ابن سیرین و سه برادرش) که در جلولا اسیر شدند، بعد در عالم اسلام به مراتب شامخی رسیدند. بنابراین قول کسانی که مضمون سخنشان این است که پس از استیلای عرب بر ایران تا دو سه قرن ایرانیان فاقد زندگانی علمی و معنوی بوده‌اند به‌هیچ‌وجه درست نیست. بالعکس،

---

۱. ترجمهٔ **تاریخ تمدن** جرجی زیدان، ج۳/ص ۳۱۰ و ۳۱۱.

۲. **تاریخ ادبیات ایران**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱/ ص ۳۱۱ و ۳۱۲.

آن دو سه قرن دوره‌ای است بسیار جالب توجه و مهم و از این حیث عدیم‌النظیر است، امتزاج ادوار قدیم و جدید است، دورهٔ تحول آداب و تطور مراسم و سیر عقاید و افکار است، ولی به‌هیچ‌وجه دورهٔ رکود و سکون یا مرگ نیست.»[۱]

از مشخصات این دو قرن این است که شخصیتهای مسلمان ایرانی علاوه بر شکفتگی استعداد علمی و فرهنگی و کسب افتخاراتی از این نظر، از جنبهٔ مذهبی و دینی خود را به مقام قداست رساندند در حدی که مورد احترام فوق‌العادهٔ مذهبی ملل دیگر قرار گرفتند و هنوز هم در کتب اسلامی، مخصوصاً در کتب غیرایرانی و غیرشیعی نام آنان در هاله‌ای از قدس قرار گرفته است؛ در اقصیٰ بلاد اسلامی مردم نام آنها را با احترام فراوان می‌برند. این دوره از نظر علمی و فرهنگی در ردیف اول است و اما از جنبهٔ کسب قداست و احترام مذهبی برای ایرانیان قطعاً بی‌رقیب و بی‌نظیر است.

اگر بخواهیم محصول این دو قرن را روشن کنیم باید نظری به جامعهٔ ایرانی از حدود دههٔ سوم قرن اول هجری که ایران به دست مسلمانان فتح شد تا حدود دههٔ دوم قرن سوم هجری که طاهریان در خراسان نیمه‌استقلالی یافتند و بلکه تا حدود دههٔ ششم قرن سوم که صفاریان استقلال یافتند، بیفکنیم و نتیجه گیری کنیم.

البته از این نکته نباید غافل بود که تازه در عهد صفاریان و سامانیان و غیرهم نیز بسیاری از دانشمندان ایرانی که استعداد خویش را به ظهور رسانیده‌اند، در ایران و حوزهٔ حکومت ایرانی نبوده‌اند، غالباً در عراق و احیاناً در حجاز یا جای دیگر می‌زیسته‌اند.

بگذریم از سلمان فارسی که افتخار صحبت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را کسب کرده و به شرف «مِنّا اَهْلَ الْبَیْت» نایل آمده است و از نظر مسلمانان شیعه افضل صحابهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام است و از نظر غیرشیعه در ردیف کبار صحابه است و نام نامی‌اش در دیوار مسجدالنبی می‌درخشد.

از این مرد بزرگ و بزرگوار می‌گذریم. سایر ایرانیان نامدار را درنظر می‌گیریم. و چون طرف سخن ما کسانی هستند که با مقیاس احساسات ملی و ایرانی با ما

---

۱. همان، ترجمهٔ فارسی، ج ۱/ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

سخن می‌گویند، ما عجالتاً با احساسات شیعی و حتی با احساسات اسلامی خودمان کاری نداریم، تنها از جنبهٔ افتخارات ملی مطلب را محل بحث قرار می‌دهیم. می‌خواهیم اجمالاً ببینیم این دو قرن چه امکاناتی و چه افتخاراتی برای ملت ایران و ملیت ایرانی کسب کرده است.

در این دو قرن، گروهی از ایرانیان به واسطهٔ پیشوایی در قرائت یا تفسیر یا حدیث یا فقه به مقام پیشوایی دین و قداست مذهبی در میان ملل دیگر نایل شدند و در حال حاضر در حدود پانصد و پنجاه میلیون مسلمان (مسلمان غیرشیعه) بدانها از جنبهٔ مذهبی احترام می‌گذارند. نافع و عاصم و ابن‌کثیر و محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری و طاوس بن کیسان و ربیعة الرأی و اعمش و ابوحنیفه و لیث بن سعد از این طبقه‌اند.

لیث‌بن‌سعد همان ایرانی است که مفتی مصر شد و در سفری که به حج آمد، سفیان ثوری (از مشاهیر درجهٔ اول فقهای عامه که خود عرب عدنانی است) زمام ناقهٔ او را به افتخار به دوش کشید.

گروهی دیگر در این دو قرن به پیشوایی ادبی نایل آمدند از قبیل: سیبویه، کسائی، فراء، ابوعبیده معمربن مثنی، یونس، اخفش، حماد راویه، ابن‌قتیبهٔ دینوری و بعضی دیگر.

گروهی در ردیف پیشوایان تاریخ قرار گرفتند از قبیل: محمدبن‌اسحاق صاحب سیره، ابوحنیفهٔ دینوری، بلاذری صاحب فتوح‌البلدان و برخی دیگر.

گروهی در طبقهٔ پیشوایان علم کلام قرار گرفتند و آرائشان در صدر آراء کتب کلامی قرار گرفت از قبیل: آل نوبخت، ابوالهذیل علاف، نظام، واصل بن عطاء، حسن بصری، عمروبن عبید و امثال اینها.

گروهی دیگر در فلسفه و ریاضیات و نجوم درخشیدند مانند: فرزندان شاکر خوارزمی، همچنین نوبختیان، ابومعشر بلخی، ابوالطیب سرخسی و غیراینها.

از سرداران اسلامی ایرانی، گذشته از سردارانی که در ایران جنگیده‌اند مانند طاهر ذوالیمینین، باید موسی بن نصیر فاتح اسپانیا را نام برد.

آری، این است دو قرنی که آن را دورهٔ رکود و سکون و سکوت ایران نامیده‌اند.

فهرستها

فهـرست آیات قـرآن کریـم

فهـرست احادیـث

فهـرست اشعـار عربـی

فهـرست اشعـار فارســی

فهرست اسامی اشخاص*

* نظر به اینکه بخش «خدمات ایران به اسلام» خود فهرست جامعی از شخصیتهای علمی ـ فرهنگی به شمار می‌آید و آوردن اسامی مندرج در این بخش در فهرست اعلام موجب افزایش بیش از حد حجم کتاب می‌گردید، لذا از درج آنها در این فهرست خودداری شد. بنابراین فهرست حاضر شامل اسامی موجود تا صفحهٔ ۳۰۷ کتاب می‌باشد.

فهرست اسامی

کتب، نشریات، مقالات